

COLEÇÃO
Histórias do Brasil

TRÓPICO DOS PECADOS

MORAL, SEXUALIDADE
E INQUISIÇÃO NO BRASIL

R O N A L D O V A I N F A S

392.60981
V131t



COLEÇÃO
Histórias do Brasil

A INQUISIÇÃO PORTUGUESA foi uma instituição que perseguiu, seqüestrou, prendeu torturou, degredou e levou à fogueira milhares de "dissidentes", mas que produziu um fantástico tesouro: o maior registro de práticas sexuais jamais documentado, até então, em toda a história humana. Foi na Torre do Tombo, em Lisboa, onde o professor Ronaldo Vainfas coletou a matéria-prima para *Trópico dos pecados*, um clássico da historiografia brasileira. Na "Torre" estão arquivadas centenas de milhares de páginas com o relato minucioso, não só das tradicionais relações entre homens e mulheres, como também um sem-número de cópulas proibidas — entre homens, entre mulheres, de humanos com demônios, frades com freiras, confessores com penitentes, camponeses com animais domésticos. As perversões sexuais aparecem desde os primórdios de nossa nacionalidade.

Trópico dos pecados usa exatamente tal documentação como fonte de pesquisa para a reconstituição das principais características da moralidade e da sexualidade no Brasil colonial. É um livro cativante em todos os sentidos, pelo estilo impecável e por sua fina prosa. Reconstrói inteligentemente — e com riqueza de detalhes — como nossos antepassados fornicavam, seus casamentos e mancebias, suas práticas homossexuais e a repressão sexual. Um livro excitante!

Luiz Mott – Universidade Federal da Bahia

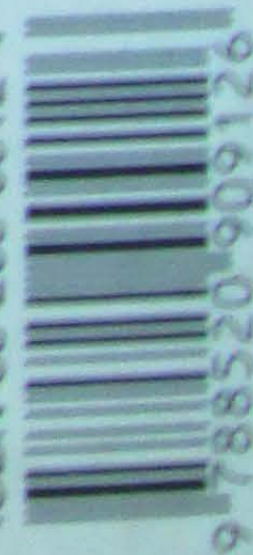
RONALDO VAINFAS é professor titular da História Moderna e Colonial da Universidade Federal Fluminense, onde ingressou em 1978. Especialista em história da Inquisição, publicou numerosos artigos e livros, entre os quais *A heresia dos índios*, em 1995.



EDITORA NOVA FRONTEIRA

Sempre um bom livro

ISBN 85-209-0912-4



9 788520 909126

COLEÇÃO
Histórias do Brasil

TRÓPICO DOS PECAADOS

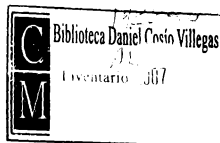
RONALDO VAINFAS

392.60981
V131t

100



4253-5



Biblioteca Daniel Cossío Villegas
EL COLEGIO DE MEXICO A.C.

TRÓPICO DOS PECADOS

Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil

EL COLEGIO DE MEXICO



3 905 0678303 K

Fecha de vencimiento

DEVUELTO

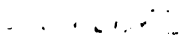
DEVUELTO

DEVUELTO
29 MAR 2003

58 ABN 2003

13 AGO. 2013

COLEÇÃO HISTÓRIAS DO BRASIL



A coleção **HISTÓRIAS DO BRASIL** busca divulgar resultados expressivos da pesquisa histórica produzida no país nos últimos anos. Inclui, assim, contribuições valiosas e indicativas da renovação de nossa historiografia. Renovação vigorosa, vale dizer, porque ancorada na pesquisa sistemática de fontes primárias, na descoberta de novos problemas de investigação e na exploração de territórios durante muito tempo eclipsados pelos estudiosos. Tudo isso sem abrir mão do diálogo crítico com as interpretações clássicas da história do Brasil, em sintonia com os debates e polêmicas da historiografia internacional.

PRÓXIMOS LANÇAMENTOS:

DAS CORES DO SILÊNCIO: OS SIGNIFICADOS DA LIBERDADE NO SUDESTE ESCRAVISTA – BRASIL SÉCULO XIX.

Hebe Maria Mattos.

A COLÔNIA EM MOVIMENTO: FORTUNA E FAMÍLIA NO COTIDIANO COLONIAL.

Sheila de Castro Faria.

A HISTÓRIA CONTADA: CAPÍTULOS DE HISTÓRIA SOCIAL DA LITERATURA NO BRASIL.

Sidney Challoub e

Leonardo Affonso de Miranda Pereira (org.).

RONALDO VAINFAS

TRÓPICO DOS PECADOS

Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil

3ª IMPRESSÃO



O horizonte de seus interesses era bem estreito: limitava-se à satisfação das necessidades de sobrevivência — as do estômago, para manter a vida, as do sexo, para continuar a espécie. Os apelos espirituais eram nulos: iam à igreja por rotina e por medo de não sabiam quê, acreditavam em Deus, rezavam, mas em tudo isso a fé confundia-se com a credice e a religião era mais um meio de procurar pôr o Eterno ao serviço dos interesses pessoais, de estar bem com Deus e com os homens. Entendi então que falar em pecado a pessoas como elas não tinha qualquer razão de ser.

Frei Pantaleão de Aveiro — ou
Fernando Campos, *A Casa do Pó*

ABREVIATURAS

ABN	—	Anais da Biblioteca Nacional
AMP	—	Anais do Museu Paulista
ANTT	—	Arquivo Nacional da Torre do Tombo
BNL	—	Biblioteca Nacional de Lisboa
HAHR	—	<i>Hispanic American Historical Review</i>
IL	—	Inquisição de Lisboa
RIHGB	—	<i>Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro</i>

Este livro resulta da pesquisa de doutoramento que realizei na USP, entre 1984 e 1988. Sou grato à CAPES pelas bolsas que me concedeu no período, incluindo o auxílio para a consulta dos arquivos de Lisboa.

Agradeço profundamente ao professor Eduardo d'Oliveira França, orientador do trabalho, pelo apoio decisivo nos momentos cruciais de sua elaboração.

Diversos professores e colegas da USP me apoiaram decisivamente, pelo que lhes sou muito grato: Anita Novinsky, grande mestra, Aurélio Delgado, Eni de Mesquita Samara, Fernando Londoño, Lina Gorenstein, Ida Lewcovicz, Mary Del Priore, Renato Venâncio, Ronald Raminelli. Sou especialmente grato a Fernando Novais, que sempre me estimulou desde o início.

Os amigos portugueses me ajudaram muitíssimo e lhes renovo meu agradecimento: a Fátima Coelho, a José Manuel Zaluar, a Francisco Bethencourt e, sobretudo, a Robert Rowland, cujas luminosas indicações tornaram viável a pesquisa que realizei no Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

Diversos colegas e amigos da UFF me apoiaram de diferentes maneiras, mas alguns de forma muito especial: Ciro Cardoso, como sempre (e não obstante nossas diferenças teóricas); Jorge Luiz Ferreira, Lana Lage, Magali Engel, Rogério Ribas, Rachel Soihet e Vânia Fróes.

Agradeço, enfim, aos que me acompanharam mais de perto, trocando idéias e dando estímulo valioso nos anos da pesquisa. A Daniela Calainho devo sincero apoio naqueles tempos. Com Caio Boschi compartilhei dilemas e percursos em Lisboa. Luiz Mott indicou-me, generosamente, textos e documentos importantes, além de me brincar com sua crítica minuciosa em assuntos inquisitoriais. Laura de Mello e Souza foi talvez a minha principal interlocutora neste trabalho, a quem devo inúmeras sugestões, apoio valioso, inspiração.



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
PARTE 1	
OS DOIS MUNDOS NA ENCRUZILHADA DO PECADO	17
CAPÍTULO 1	
A CONTRA-REFORMA E O ALÉM-MAR	19
Tempo de Reforma	19
A Igreja e a Missão	25
Aculturação no trópico	28
Vícios do trópico, pecados do mundo	36
Outras faces do pecado	39
A intimidação da Colônia	43
PARTE 2	
MORALIDADES DO TRÓPICO	57
CAPÍTULO 2	
NORMAS DA FORNICAÇÃO	59
O desejo dos homens	59
Escrúpulos e culpas	62
Mulheres degradadas, fornicção lícita	69
CAPÍTULO 3	
CONCUBINATO E MATRIMÔNIO	77
Costumes e leis	78
Práticas do concubinato	83
Importância do casamento	99
CAPÍTULO 4	
PATRIARCALISMO E MISOGINIA	115
Família e ordem patriarcal	115
Casamento e misoginia: saberes eruditos	121
Casamento e misoginia: costumes populares	127
Rebeldias e cumplicidades: o mundo feminino	139

CAPÍTULO 5

O NEFANDO E A COLÔNIA	151
Sodomia e homossexualidade	152
Somítigos e fanchonos	166
Mulheres nefandas	182

PARTE 3

A TEIA DO INQUISIDOR	193
----------------------	-----

CAPÍTULO 6

O SANTO OFÍCIO NOS DOMÍNIOS DA MORAL	195
Inquisição, Reformas e Justiças	195
Moralidades e desejos heréticos	199

CAPÍTULO 7

INQUISIÇÃO, MORALIDADES E SOCIEDADE COLONIAL	221
Ação inquisitorial na Colônia: instituições	221
Cumplicidades, pânico: confessar e delatar	229
Inquisição e sociedade: espelho das hierarquias	237

CAPÍTULO 8

DO PECADO À HERESIA	245
Fornicários e casadouros: ignorância das falas, equívocos do poder	251
A má-fé dos bigamos: afirmação do núcleo dogmático	256
Os sodomitas: entre o erro dos sentidos e o sentido do erro	261
Nefandos imperfeitos: a heresia dissolvida	271
Sodomia feminina, triunfo da misoginia	276

CAPÍTULO 9

A ENGRENAGEM PUNITIVA	287
Processos e impunidades	287
Justiça e misericórdia	299
Castigos da Colônia: privilégios e discriminações	323

CONCLUSÃO	339
-----------	-----

GRÁFICOS	343
----------	-----

FONTES E BIBLIOGRAFIA	347
-----------------------	-----

INTRODUÇÃO

A história que ora apresento, dedicada às moralidades e às sexualidades no Brasil entre os séculos XVI e XVIII, ocorreu-me quando estava para concluir meu trabalho de mestrado, *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Preocupava-me, então, com a possível gênese de um projeto escravocrata no seio da cultura escrita de nossa Colônia, especialmente entre os letrados da Companhia de Jesus, principais intelectuais daquele tempo. Preocupava-me com o sentido ideológico da pregação inaciana contra os abusos da escravidão negra, notadamente a partir do século XVII, que procurei interpretar como um amplo programa de reformas capazes de amortecer as contradições sociais e, ao mesmo tempo, cristianizar o Brasil escravista, terra tão avessa ao catolicismo que os inacianos buscavam difundir no ultramar ibérico.

Notara, porém, a par das admoestações daqueles letrados contra a sem-razão dos senhores no tratamento dos escravos — as violências físicas, a tolerância dos calundus —, ambições mais amplas do que a reforma conservadora da ordem escravocrata; notara a forte reprovação dos hábitos sexuais e desregramentos morais que, no entender dos jesuítas, marcavam o cotidiano das casas-grandes, senzalas e mais recantos da imensa colônia portuguesa. O discurso escravista de ins-piração religiosa parecia ser, assim, mais pretensioso, e não apenas preocupado em impedir a rebelião escrava, racionalizar a produção dos engenhos ou persuadir os senhores a catequizarem os negros para a glória de Deus. Parecia, antes de tudo, vincular-se à pastoral implementada pela Contra-Reforma na Europa e no além-mar, cristianizando fiéis imperfeitos do Velho Mundo, evangelizando pagãos do mundo descoberto, uns e outros estigmatizados por seu apego à luxúria, pecado mortal e capital.

Dedico-me, portanto, a esquadriñar os valores e os métodos de tal projeto moralizante, veiculado no trópico não apenas pela Igreja, pelos jesuítas e por outras ordens religiosas, mas também pelo Santo Ofício da Inquisição, tribunal que, após o Concílio de Trento, trouxe a si o direito de julgar diversas condutas sexuais assimiláveis, em seu juízo, a heresias — crimes de fé. Estudar semelhante projeto e confrontá-lo, na medida do possível, com as moralidades de nosso coti-

diano passado, examinando ainda os caminhos trilhados pelo poder a fim de transformar pecados da carne em erros heréticos, eis os objetivos essenciais do trabalho em questão.

À diferença da dissertação de mestrado — trabalho preocupado com as ideologias, e realizado com base nas concepções de Lucien Goldmann sobre a consciência de classe —, o atual se inscreve no que se convencionou chamar de história das mentalidades, voltada para o vasto campo dos sentimentos, desejos, crenças, costumes e de outras atitudes situadas na fronteira entre o individual e o coletivo, entre o movimento e a inércia das épocas passadas: história das “visões de mundo”, diria Mandrou; da dialética entre as condições objetivas da vida dos homens e a maneira como eles a narram e mesmo como a vivem, diria Vovelle. Inspira-se, mais particularmente, nos estudos sobre o catolicismo e as moralidades na época das Reformas, sobre os dispositivos de controle utilizados pela Igreja Católica ou Protestante em matéria sexual e moral durante os séculos XVI, XVII e XVIII. Refiro-me, especialmente, aos trabalhos de Phillipe Ariès, Jean Delumeau, Jean-Louis Flandrin, Pierre Bérard e tantos outros que se dedicaram a estudar o mesmo fenômeno em relação à Europa. Inspira-se, ainda, em autores que examinaram o assunto a partir da Inquisição ou das fontes inquisitoriais, a exemplo de Le Roy Ladurie, Bartolomé Bennassar, Jean-Pierre Dedieu, Carlo Ginzburg e, na historiografia brasileira recente, Luiz Mott e Laura de Mello e Souza — pesquisadores que diversificaram o estudo da Inquisição no Brasil. E meu trabalho se inscreve também na recente bibliografia que, entre nós, busca repensar o problema da família e da moral nos tempos coloniais, da qual destaco os estudos de Maria Beatriz Nizza da Silva e Eni de Mesquita Samara e as recentes pesquisas de Mary del Priore, Renato Venâncio, Lana Lage, Fernando Londoño e outros colegas da Universidade de São Paulo.

Mas, convém repetir, trata-se de um estudo teoricamente aberto, flexível a ponto de adotar certas preocupações de Foucault na *História da sexualidade* ou em *Vigiar e punir*, e as do grande marxista Mikail Bakhtin, autor de *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* — livro-chave para a compreensão do conflito instaurado na época moderna entre as mentalidades populares e os saberes eruditos no Ocidente numa perspectiva de classe —, o que, por si só, talvez dilua a rígida oposição que muitos estabelecem entre ideologias e mentalidades. Arrisco-me, portanto, a deslizar eventualmente para o terreno movediço da ambigüidade teórica, minorada, em parte, pelo tom descritivo que conduz a narrativa. Seja como for, preferi seguir esse caminho do que correr os também perigosos riscos do dogmatismo e do anacronismo, a que podem levar a insistência obstinada no uso

de conceitos inflexíveis. Mas longe estou — ou, ao menos, pretendo estar — de uma história que preconiza a “absoluta autonomia do mental”, a diluição dos sujeitos históricos coletivos. Quer-me parecer — e isso será o leitor a comprová-lo — que não teci meu estudo “sobre camadas de ar”, recusando-me a correlacionar atitudes individuais, ou modos coletivos de pensar e sentir, com a totalidade histórica em questão: as transformações da época moderna, o colonialismo, o escravismo.

Embora não lhe siga nas idéias ou na concepção da história, meu trabalho espousa o roteiro sugerido por Foucault em “O uso dos prazeres” para uma história da moral — o qual comporta três possibilidades: 1) os sistemas de regras, leis e valores que vigoram socialmente, bem como as instâncias de poder que lhes dão vigência (história dos códigos); 2) a conduta das pessoas, mais ou menos ajustadas às regras vigentes (história das moralidades); e 3) os modelos propostos para a instauração e o desenvolvimento da relação de cada indivíduo consigo mesmo (história da ética e da ascética). Neste *Trópico dos pecados* procurei colocar-me, com efeito, a partir desses três pontos de observação: as regras éticas da Igreja e as agências de poder empenhadas em difundi-las, mormente a Inquisição; as condutas morais e sexuais do “viver em colônias”; os modelos ideais de comportamento que, entre as normas oficiais e as regras do cotidiano, buscavam aproximar os indivíduos e as verdades absolutas da Contra-Reforma.

Utilizei, para tanto, documentação variada e numericamente razoável: correspondência jesuítica, tratados morais, crônicas e histórias coevas, legislação régia, constituições eclesiásticas e, sobretudo, fontes inquisitoriais — confissões, denúncias e processos relativos às clássicas visitas à Bahia, a Pernambuco e ao Pará, bem como a outras regiões e períodos, para o que trabalhei em arquivos brasileiros e portugueses entre 1984 e 1988. Quanto às fontes inquisitoriais, procurei aproveitá-las de modo duplo, seguindo os passos de Le Roy Ladurie, Ginzburg e Laura de Mello e Souza. Li-as, pois, no sentido tradicional, enquanto fontes judiciais empenhadas na decifração de heresias, mas li-as também na contramão, nas entrelinhas, em busca de sentimentos e moralidades que outra coisa podiam significar além dos erros que, *a priori*, lhes imputavam os inquisidores.

A dupla leitura a que submeti as fontes, muito inspirada na que lhes deu a autora de *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, espelha-se na própria estrutura do trabalho. A primeira parte, “Os dois mundos na encruzilhada do pecado”, compõe-se de apenas um capítulo geral, onde procuro contextualizar a colonização do Brasil nos quadros da Contra-Reforma, especialmente no tocante à estigmatização dos hábitos sexuais do Novo Mundo, relacionando essa última com a degradação

do homem e da vida temporal pelos diretores de consciência da Europa moderna. A segunda parte, "Moralidades do trópico", dedica-se a reconstituir o cotidiano da Colônia com respeito ao casamento, à conjugalidade, ao amor, aos desejos, aos usos do corpo, etc., e nela utilizo a documentação do Santo Ofício menos como fonte judiciária do que como manancial de informações acerca das mentalidades coloniais. "Normas da fornicação", "Concubinato e matrimônio", "Patriarcalismo e misoginia", "O nefando e a Colônia", eis os capítulos dessa parte que, debruçando-se sobre as moralidades de nossa antiga sociedade, buscam desvendar regras populares onde, para muitos autores, imperava o mais absoluto caos sexual — regras que, sem dispensar o preconceito racial, não poupavam a mulher, os homossexuais, os concubinários, e prezavam o casamento, a fidelidade e outros valores cristãos, embora muitas vezes colidissem com os dogmas da Igreja Tridentina.

Na terceira e derradeira parte, "A teia do inquisidor", dedico-me a examinar o embate entre as moralidades do cotidiano e as normas oficiais, o esfacelar de solidariedades afetivas e comunitárias, o afluir de preconceitos incitados pela Inquisição, analisando processos do Santo Ofício contra os que, no entender daqueles juízes, eram não só pecadores mas hereges, gente suspeita de hostilizar a "verdadeira fé" por opção consciente. Reconstituo, pois, a sina dos que supostamente davam loas à liberdade sexual dos bigamos, dos que questionavam a primazia da castidade clerical, dos fanchonos, das lésbicas. Examino-lhes os processos, as sentenças; analiso os métodos de culpabilizar e punir do Santo Ofício; narro as desgraças que se abateram sobre muitos transgressores da moral em nosso passado. São esses os conteúdos dos capítulos "O Santo Ofício nos domínios da moral", "Inquisição, moralidades e sociedade colonial", "Do pecado à heresia" e "A engrenagem punitiva".

E, no conjunto do trabalho, analisando as condutas sexuais na Colônia ou sua decifração e culpabilização no Palácio dos Estaos ou nas visitas inquisitoriais, procuro inserir o cenário brasileiro no quadro mais amplo possível da América, da Península Ibérica e da Europa, efetuando as possíveis comparações em vários domínios. Trata-se, pois, menos de um estudo sobre a Inquisição no Brasil, embora também o seja em numerosos aspectos, do que sobre o confronto entre os códigos morais oficiais e populares na situação colonial entre os séculos XVI e XVIII: tempo de Reformas, tempo de colocação do sexo em discurso.

OS DOIS MUNDOS
NA ENCRUZILHADA DO PECADO

*(...) Dans l'histoire européenne, la mentalité obsessionnelle
c'est accompagnée d'une culpabilisation massive, d'une
promotion sans précédent de l'intériorisation et de la
conscience morale.*

Iean Delumeau

principal obra do Concílio repousou menos na renovação legislativa da Igreja do que na mudança de atitude em relação aos velhos códigos: nova disciplina com respeito à hierarquia eclesiástica; homogeneização da pastoral e da prática sacramental junto à massa dos fiéis; reforço da autoridade episcopal.¹ Mas já nesse ponto, em meio à simples reafirmação da tradição eclesiástica romana, percebe-se o movimento de avanço do catolicismo e da Igreja, fruto da profunda autocrítica de tempos idos, e que marcaria decisivamente o conjunto das sociedades europeias e não europeias nos tempos modernos.

Resguardando seu meio contra a difusão luterana ou calvinista, insinuando avanços em novos territórios, a Contra-Reforma não se esgotou, entretanto, no episódio do Concílio, nem se limitou a reagir, acuada contra a onda protestante. Foi, antes, a reforma de uma Igreja inquieta, sobretudo após o século XIV, com a distância que a separava dos fiéis, para o que muito contribuíam o despreparo, o absenteísmo e a ineficácia do clero, desde a alta hierarquia aos curas paroquiais. O que levou os reformadores do século XVI a questionarem o estado clerical e o sacramento da ordenação já era percebido no seio da Igreja pré-Tridentina — da qual saíram, aliás, Lutero, Calvino, Zwinglio e tantos outros dissidentes. No plano institucional, a reordenação dos bispados, pedra angular do Concílio de Trento, fora já desenvolvida em várias dioceses no século XV e no início do XVI: Guillaume Briçonnet, em França (1472-1534), pretendia transformar a diocese de Meaux em *sé-modelo*, do mesmo modo que Gian Matteo Giberti, em Verona (1527) e Francisco Ximénez de Cisneros (1435-1517), cardeal primaz de Toledo. Todos procuraram estimular a devoção ao Evangelho entre os clérigos, prepará-los para o exercício da pastoral, disciplinar as ordens regulares, criar condições, enfim, para uma aproximação mais ampla e profícua entre a Igreja e os leigos. Foram todos precursores do Concílio de Trento e da obra de um Carlos Borromeu, em Milão, ou de um frei Bartolomeu dos Mártires, em Braga, empenhados em igual tarefa após meados do século XVI. Pertenceram à *Devotio Moderna*, nascida em fins do século XIV a partir da pregação de Ruysbroeck, “o admirável”, ou de Geraldo Groote e os Irmãos da Vida Comum, que acentuavam a importância da meditação pessoal, da introspecção da fé e da difusão do cristianismo pelo povo — idéias que marcariam Lutero, Calvino, Erasmo, Inácio de Loyola e muitos outros, católicos ou protestantes do século XVI.

Sobretudo no século XV, a Igreja parece ter despertado para o que o principal historiador das Reformas denominou “lenda da Idade Média Cristã”,² descobriu-se que o cotidiano da *Repubblica Christiana* corria alheio à lei de Deus, a piedade colorida pelo paganismo, os grandes momentos da vida, como o batismo,

o casamento e a própria morte sofrendo pouquíssima intervenção do clero e regulados, antes de tudo, pelas culturas e tradições locais às quais a Igreja devia se adaptar. Descobriram-se, mais do que nunca, uma religião folclorizada, moralidades impudicas à luz dos mandamentos, e um clero paroquial não somente despreparado, mas integrado à vida da comunidade, cujo dia-a-dia só poderia indicar o triunfo absoluto do demônio na Terra. A que atribuir tantas epidemias, como a Peste Negra, as guerras fratricidas em solo cristão, as resistências e os avanços dos infiéis e tantas outras calamidades, senão à fragilidade da Igreja ante os pecados dessa humanidade apóstata governada por Lúcifer?

A situação do clero era particularmente dramática ao iniciar-se o século XVI, a começar pela freqüente ausência de vocação sacerdotal e qualificação profissional dos curas paroquiais: entre as profissões autorizadas aos padres pelos estatutos de um bispado alemão figuravam, entre outros ofícios, os de jardineiro, vaqueiro, agricultor, boticário e pescador, proibindo-se os de prestamista, comerciante, taverneiro, traficante e advogado — o que bem nos mostra quem eram ou podiam ser os encarregados da fé nas paróquias da cristandade.³ Exemplo notável de cura medieval dá-nos o impetuoso Pierre Clergue, padre de Montaillou no século XIV: sedutor de várias mulheres, para o que utilizava seu poder na comunidade, chegou a recomendar a uma de suas amantes, que dele engravidara, o uso de certa erva peculiar, contraceptiva para ambos os sexos.⁴ Concubinário e um pouco mago, assim o qualifica Le Roy Ladurie, e assim parece ter sido boa parte dos párocos na Europa medieval.

Os intelectuais de incios do século XVI mostravam-se sobremodo inquietos com a decadência da cristandade, e desejavam com ardor aproximar a humanidade de Deus, qualquer que fosse a luta a ser travada com o demônio. Tal foi a substância do humanismo cristão e, conseqüentemente, a da Reforma e da Contra-Reforma, do que resultou um vasto e ambicioso programa de evangelização de massas em todos os domínios da vida social e religiosa. Não sem razão a moderna historiografia prefere falar em Reformas, pois ambas as vertentes, protestante e católica, partilharam motivos comuns: nas palavras de um historiador britânico, “a renovação da piedade cristã dos dois séculos anteriores a 1500”,⁵ depurando-a do que julgavam ser superstição herética ou demoníaca, extirpando sua propensão ao pecado. As Reformas divergiram, é certo, em pontos fundamentais de ordem teológica, política ou tática: os protestantes, radicalizando a crítica à estrutura eclesástica, negaram a autoridade apostólica do papa, contestaram o valor da maioria dos sacramentos, questionaram o celibato clerical (Lutero chamá-lo-ia hipócrita) e, sobretudo, negaram a importância das obras terrenas como meio

possível de salvação eterna. A marca do pecado original sobre a humanidade — frisa-nos sempre Delumeau — afigurava-se para os protestantes muito mais aterrador, indelével e irremissível. Mas as duas Reformas caminharam juntas no mais extraordinário processo de aculturação posto em prática no Ocidente. Pierre Bérard localiza nessa convergência de propósitos o núcleo da modernização do Ocidente, expresso no conflito então instaurado entre uma mentalidade rural, popular, relativamente ligada a sacralidades pagãs, e uma “ideologia proselitista”, cristã e moderna, veiculada por uma elite baseada na cultura escrita.⁶ Processo comum às duas Reformas e articulado, em diversos aspectos, à concentração dos poderes estatais, ao absolutismo, aos novos enquadramentos das populações pelas monarquias e pelos Estados europeus.

O êxito do processo pressupunha, assim, ampla reordenação da sociedade à luz dos valores cristãos, implicando profunda reforma dos costumes e das moralidades vigentes. Na versão católica da Reforma, procurou-se já antes de Trento, mas sobretudo após 1563, defender o matrimônio enquanto sacramento e instituição. Era assunto delicado, já que a postura da Igreja em face do matrimônio sempre fora problemática, e durante séculos permanecera o casamento como união profana, o “menor dos males”, remédio para os que não conseguiam viver castos — era o que pregava São Paulo na Epístola aos Coríntios (1Cor 7,8). Até o século XII foram poucos, como Santo Agostinho, os que viram o casamento como sagrado, mas mesmo o insigne teólogo associava sacramento matrimonial com fidelidade e procriação, considerando impura a cópula conjugal em si. Longos debates e muita hesitação precederam a inclusão do matrimônio entre os sete sacramentos da Igreja — o que definitivamente ocorreu com as Sentenças de Pedro Lombardo em 1150. A partir de então a *desponsatio* converteu-se no símbolo da união espiritual entre Cristo e a Igreja, e o enlace dos corpos em signo de sua união corporal. A cópula conjugal, profana em Santo Agostinho, assimilava-se ao mistério da encarnação, verdadeiro sacramento, desde que o matrimônio se baseasse no mútuo consentimento dos nubentes. O essencial dos ritos consistia na aceitação recíproca e pública dos parceiros pelas “palavras de presente” diante do sacerdote, a quem cabia abençoar a união.

As decisões dos séculos XII e XIII não anularam, contudo, as normas comunitárias e os ritos tradicionais que, de alto a baixo da escala social, regulavam casamentos e uniões conjugais no Ocidente cristão. Variando regionalmente segundo as tradições e as culturas dos povos europeus, os ritos matrimoniais espelhavam sempre uma aliança entre famílias, e os próprios casamentos atendiam antes de tudo a interesses ligados à transmissão do patrimônio, distribuição

de poder, conservação de linhagens, reforço de solidariedades comunitárias. Mais importantes do que a bênção sacerdotal às uniões eram as “promessas de casamento” feitas pelo homem à família da noiva — os chamados esponsais ou desposórios: comemorados com grandes festas e troca de presentes, autorizavam aos olhos da comunidade envolvida a coabitação dos futuros cônjuges. A intervenção eclesástica nesse processo tornou-se crescente a partir do século XIII, mas se adaptou, em geral, aos costumes de cada lugar. O verdadeiro casamento não era, pois, o sacramento matrimonial dos doutores da Igreja, formalizado no recebimento mútuo dos nubentes diante do sacerdote, mas sim os contratos firmados no plano social, comunitário e familiar.⁷

Assim, em meados do século XVI havia, do lado católico, duas frentes de combate a propósito do casamento: reafirmá-lo como sacramento diante da negação protestante, pois Lutero o julgava apenas uma “necessidade física”, e convertê-lo em instituição basilar da chancela eclesástica sobre a vida dos fiéis: eliminar os ritos “populares” de casamento ou, ao menos, subordiná-los à cerimônia oficial, sobrepondo-se ao sacramento ao aspecto contratual das uniões; uniformizar a liturgia dos recebimentos “à porta da igreja”, condicionando-se ao proferimento das “palavras de presente” diante do pároco e de duas testemunhas; zelar pela obediência e regular as dispensas dos antigos impedimentos de parentesco que o direito canônico julgava prejudiciais ao matrimônio,⁸ impedir a coabitação dos noivos antes do recebimento *in facie ecclesiae*; reforçar a indissolubilidade matrimonial, só admitida em casos excepcionais.⁹ Próximo, no mais das vezes, do “modelo gregoriano” de casamento, o matrimônio tridentino acrescentou-lhe porém uma nova disciplina, homogênea o suficiente para fazer da cerimônia eclesástica o único, perfeito e verdadeiro casamento cristão.

No afã de controlar de perto a vida dos fiéis, a Reforma Católica não se limitou a reafirmar dogmas e regras sobre o casamento a fim de difundir-lhos como norma geral. Foi além e preocupou-se, como jamais o fizera, com a vida das famílias, as relações entre pais e filhos, maridos e esposas, os sentimentos domésticos, a convivência diária nos mais variados aspectos. Embora o Concílio não tenha explicitado qualquer decisão acerca da família, o movimento da Contra-Reforma revelar-se-ia muitíssimo cioso dessa importante esfera da vida social, multiplicando regras e conselhos para o bem-viver doméstico por meio de catecismos, sumas e manuais de confissão impressos em escala cada vez maior a partir do século XVI. Tudo parece indicar, diz-nos Flandrin, que a Igreja Tridentina vislumbrou na família um dos lugares privilegiados da vida cristã e, “talvez, porque a Reforma lhe havia ajudado a tomar consciência da força dos laços domésticos e

das possibilidades que ofereciam para vigiar e educar a massa de fiéis".¹⁰ Foi portanto comum às duas Reformas o projeto de domesticação dos indivíduos via célula familiar. De igual modo o foi, como veremos a seu tempo, a repressão mais violenta das relações sexuais e das uniões ilícitas, tanto as que transgrediam o casamento como as que vicejavam à sua margem.

Vigilância e repressão variaram consideravelmente segundo os países e, ainda, conforme a natureza do delito praticado, de modo que tanto a Justiça Civil como a eclesiástica ou a inquisitorial tiveram alçada sobre os desvios morais entre os séculos XVI e XVIII. Mas, nos países católicos, o mecanismo elementar de controle das consciências e dos comportamentos residiria no sacramento da penitência, na confissão auricular. Generalizada pelo IV Concílio de Latrão (1215), estendida obrigatoriamente a todos os fiéis na época da Quaresma, a confissão sacramental tornar-se-ia, diz-nos Foucault, matriz da produção discursiva sobre o sexo no Ocidente.¹¹ Datam do século XIII os modelos de sumas e manuais de confissão que se multiplicariam por toda a Europa a partir do século XV, os quais, eliminando a superficialidade dos antigos penitenciais da Alta Idade Média — limitados a enumerar pecados e respectivos castigos —, habilitariam os confessores à decifração minuciosa de atos e intenções, sentimentos e desejos. A arguição dos penitentes e o atizar de memórias individuais no rastreamento das culpas basear-se-iam, desde então, nos dez mandamentos da lei divina, nos cinco da Igreja e, campo privilegiado do confessor, nos sete pecados capitais.¹² E, entre estes, a luxúria assumiria o lugar de maior destaque, assimilada em certos casos ao crime de heresia, ofensa ao primeiro e fundamental mandamento da lei de Deus. Adultérios, fornicações, incestos, violações, bestialidades, sodomia, masturbações, sonhos eróticos, toques íntimos, poluções noturnas: nenhum ato, parceiro ou circunstância deveria escapar à fala do penitente, ao ouvido do confessor.

Combatida pela Reforma Protestante que a julgava charlatanice — pois só Deus, pregavam os reformadores, tinha o poder de salvar ou condenar —, a confissão sacramental foi peça-chave na estratégia da Contra-Reforma: valorizada enquanto sacramento e renovada em sua técnica. O moderno confessionalário, separando confessor e penitente por meio de telas ou grades, e posto à vista do público no interior das igrejas, foi uma das invenções do Concílio de Trento, abolindo-se as confissões privadas e íntimas que, aproximando sacerdotes e filhas (ou filhos) espirituais, mais incitavam que coíbiavam os pecados da carne.¹³

E, ponto central da nova estratégia católica, sem o que nem a moral nem a religiosidade popular tornar-se-iam genuinamente cristãs, cumpria remodelar o corpo eclesiástico: profissionalizá-lo, sobretudo com a criação de seminários; esti-

mular a vocação sacerdotal, protegendo-a das imposições familiares e valorizando a primazia do estado clerical sobre os demais estados; zelar, enfim, pela austeridade moral dos clérigos, seculares ou regulares, sistematizando-se as inspeções diocesanas e vigiando-se, na medida do possível, as ordens religiosas.

Os ditames do Concílio de Trento e a política global da Reforma Católica espalharam-se pela Europa desde o século XVI, embora a sistemática aplicação de suas decisões e estratégias seja típica do século XVII. Em França, as resoluções tridentinas sofreram alguma resistência por parte da monarquia, mas na Europa Meridional foram imediatamente acolhidas. Na Espanha, Felipe II as recebeu triunfalmente em julho de 1564, ainda que sob reserva das prerrogativas reais. Em Portugal, ato contínuo, o Alvará de 12 de setembro de 1564 recomendou a pronta observância das determinações conciliares, e numerosos sínodos encarregaram-se de adaptar as constituições da Igreja lusitana às resoluções de Trento.¹⁴ Na menoridade de D. Sebastião, Portugal era governado pelo cardeal infante D. Henrique, irmão de D. João III e inquisidor-geral. Adotada oficialmente no Reino, a Contra-Reforma não tardaria a se expandir para o Brasil, se lá já não estivesse desde os primeiros anos do Concílio. Afinal, já o dissemos de início, pouco antes de a peste ter afugentado os prelados de Trento, chegavam à Bahia os padres da Companhia de Jesus, ordem-modelo desse novo tempo da cristandade.

A IGREJA E A MISSÃO

Entre as resoluções do Concílio de Trento, nenhum destaque fora dado à expansão católica no além-mar. Charles Boxer considera esse descaso um reflexo acidental da política pontifícia no século XVI, especialmente preocupada com o avanço protestante na Europa e com a ameaça turca no Mediterrâneo.¹⁵ Além disso, a posição defensiva assumida pelo Concílio, bem como a composição majoritariamente italiana dos conciliares, dificilmente o levariam a formular, em meados daquele século, uma política global para o Novo Mundo. Eram outras as prioridades, outros os objetivos a alcançar: defesa dos sacramentos e do direito canônico em face dos ataques protestantes e modificação da disciplina e da qualidade do corpo eclesiástico, a fim de capacitá-lo ao exercício da nova pastoral. Mas não subestimemos as pretensões da Igreja: já no próprio século XVI, escreve Mullet,¹⁶ o espírito de defesa cedeu lugar ao de ataque e de missão, e a partir do

século XVII a perspectiva mundial da Contra-Reforma adquiriu contornos institucionais com a criação da Sagrada Congregação da Propaganda da Fé (1622), que, sob o impulso de monsenhor Francesco Ingoli, buscou supervisionar, orientar e financiar a obra missionária no mundo descoberto.

No ultramar ibérico, por outro lado, a expansão do catolicismo esteve presente desde os começos da colonização, estimulada não por Roma, mas pelos reis, que através do padroado exerciam absoluto controle sobre as Igrejas espanhola e portuguesa. Na América hispânica, os reis católicos e Carlos I cedo providenciaram o envio de franciscanos, dominicanos, agostinianos e mercedários — para desenvolverem a catequese dos nativos, logo seguidos pelos jesuítas, em 1568 — além de outras ordens. Nos domínios portugueses foram sempre os jesuítas que, desde os primórdios da expansão, lograram obter a primazia no campo missionário, a começar pela Índia, onde, dirigidos por Francisco Xavier, estiveram antes mesmo do Concílio de Trento. O Brasil não foi exceção a esse quadro, e desde 1500 salientaram-se os objetivos missionários da colonização: Pero Vaz de Caminha, nosso primeiro cronista, escrevera a D. Manoel exaltando o “acrescentamento de nossa Santa Fé” como a principal obra a ser feita na terra descoberta e, meio século depois, lembraria D. João III a Tomé de Souza: “a principal coisa que me moveu a povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica”.¹⁷ No século seguinte, seria Vieira a exprimir sem lugar a dúvidas o sentido missionário da colonização: “os outros cristãos têm obrigação de crer a fé; o português tem obrigação de a crer e, mais, de a propagar (...). Todos os reis são de Deus feitos pelos homens; o rei de Portugal é de Deus e feito por Deus (...)”.¹⁸ Apesar das divergências entre o Estado e a Igreja — e não foram poucas —, e dos conflitos que opuseram colonialismo e ação missionária no Brasil, estaríamos de acordo com Charles Boxer: “a aliança estreita e indissolúvel entre a Cruz e a Coroa”, o trono e o altar, a fé e o império, era uma das principais preocupações comuns aos monarcas ibéricos, ministros e missionários em geral”.¹⁹

Foram muitas, no entanto, as diferenças entre as Américas espanhola e portuguesa no tocante à organização eclesiástica secular. Na primeira, onde a administração metropolitana se fez notar desde cedo, a Igreja acompanhou *pari passu* o avanço da conquista, de modo que até 1565 já havia quatro arcebispos instalados em São Domingos, México, Lima e Bogotá. No Brasil, pelo contrário, o progresso da instituição eclesiástica parece ter sido lento e arrastado, a seguir com atraso notável o processo colonizatório, mesmo se considerarmos o quanto a ocupação mostrou-se apegada ao litoral. Criado em 1551, o bispado da Bahia foi

por muito tempo a única diocese colonial, cabendo-lhe administrar todos os negócios eclesiásticos na imensa colônia portuguesa. Centralização inoperante, incumbência inviável, somente atenuada pela criação da prelazia do Rio de Janeiro em 1576, transformada em diocese cem anos mais tarde.²⁰ Só então, ao que tudo indica, a estrutura eclesiástica ganhou impulso no Brasil, buscando adequar-se à expansão territorial e à maior densidade do processo colonizatório: ainda em 1676 seria criado o bispado de Pernambuco; no ano seguinte o do Maranhão; e no século XVIII as dioceses do Pará (1719), Mariana (1745) e São Paulo (1745), além das prelazias de Goiás e Cuiabá, ambas em 1745.²¹ Apesar das dificuldades, desde o século XVI os bispos coloniais se empenharam na inglória tarefa de organizar a Igreja no Brasil. D. Pedro Leitão chegou a realizar um sínodo na Bahia, do qual resultaram algumas constituições, embora, informa-nos Anchieta, nenhum de seus clérigos fosse letrado...²² Somente no início do século XVIII teria a Igreja colonial suas próprias constituições, decretadas no sínodo de 1707 pelo então arcebispo da Bahia, D. Sebastião Monteiro da Vide.

Comentando a organização eclesiástica na Colônia, Gilberto Freyre afirmou: "(...) a igreja que age na formação brasileira, articulando-a, não é a catedral com seu bispo a que se vão queixar os desenganados da Justiça secular nem a igreja isolada e só, ou do mosteiro ou abadia (...) [mas] a capela do engenho".²³ Clero subserviente ao privatismo dos senhores, religião circunscrita à esfera das famílias poderosas, igreja descentralizada, a estrutura eclesiástica colonial em nada parecia concorrer para o êxito tridentino no Brasil. A sólida organização de paróquias atreladas aos poderes episcopais, meta essencial da reforma preconizada em Trento, esbarraria aqui na lenta e tardia criação de dioceses, na frequente e prolongada vacância dos bispados, na escassez e na desqualificação do clero secular.

Mas foi sobretudo por meio das missões que o espírito da Contra-Reforma penetrou nas colônias ibéricas antes que Trento encerrasse suas atividades. Ao Brasil chegou pela voz dos jesuítas liderados por Nóbrega, ansiosos para iniciar a conversão das gentes do trópico. Boxer concebeu a missão como instituição de fronteira, típica da colonização ibérica no ultramar,²⁴ mas não convém esquecermos ter sido, antes, uma tática essencial da Contra-Reforma como um todo, utilizada na Polônia, Tchecoslováquia, Suíça, Países Baixos, França, em quase toda a Europa, enfim, desde que Roma julgasse viável a reconversão de certas regiões ao catolicismo, ou tencionasse consolidá-lo em áreas fiéis, compensando as deficiências do clero paroquial.²⁵ A missão integrava já uma estratégia ofensiva da Igreja, reunindo o que de mais caro havia no projeto tridentino: a aculturação massiva, popular e rural, e não mais a pregação limitada aos centros urbanos, como faziam

os franciscanos nos séculos XIV e XV. "Deculturação" e catequese das massas, demonização e aculturação dos campos, nisso residiu, em grande medida, o essencial da Reforma Católica em sua ambição mundial. Baeta Neves percebeu muito bem o caráter globalizante da missão articulado à Contra-Reforma: "a missão quer alterar algumas das características centrais da superfície sobre a qual quer deixar sua marca (...). Este projeto se instaura permanentemente: é um processo, um conjunto de políticas".²⁶

A isso se propuseram os jesuítas desde a fundação da Companhia: "procurar incessantemente ajudar a salvação e perfeição dos próximos", e não apenas zelar pelas próprias almas. Tridentinos *avant la lettre*, não por acaso viriam a gozar de enorme prestígio junto à Cúria romana, exercendo extraordinária influência nas decisões do Concílio por intermédio de Diogo Laíñez, geral da Companhia. Pois foi essa "milícia papal", como a chamou Herculano, que trouxe a Contra-Reforma ao Brasil; trouxe-a antes de Trento, antes mesmo de instalar-se o primeiro bispo na Colônia.

ACULTURAÇÃO NO TRÓPICO

Demonização da vida cotidiana das populações, aculturação cristã, missão salvacionista, os traços fundamentais da Reforma Católica na Europa estiveram simultaneamente presentes nos domínios ibéricos do ultramar. Mas se nos voltamos agora para o trópico, outra deve ser a perspectiva: há que considerar o específico, o que se vincula à descoberta de um mundo novo, gentes desconhecidas, terras estranhas, sem perder de vista o fenômeno maior do colonialismo.

Sérgio Buarque de Holanda já detectara, em seu clássico *Visão do paratso*, quão pouco imaginosos foram os portugueses do século XVI na retratação dos trópicos americanos. Ao contrário dos espanhóis — a começar pelo genovês que o descobriu —, encantados e maravilhados com a paisagem e o mistério do Novo Mundo, os portugueses revelar-se-iam sobretudo práticos; elogiosos, é certo, no relato da imensidão e da abundância das novas terras, mas sem a fantasia edenizadora que marcara os navegantes de Castela. A atmosfera mágica que envolvia o Descobrimento parecia "rarefazer-se à medida que penetramos na América lusitana".²⁷ Calejados pela aventura marítima africana e asiática, os portugueses não edenizaram seu descobrimento ou, no máximo, fizeram-no desencantados, mais propagandísticos no elogiar do que sonhadores no descrever, anestesiados em face dos antigos

mitos e lendas sobre o paraíso terreal que muitos imaginaram ao sul do Equador. Para os lusitanos dos 1500, entre os quais o próprio Caminha, o paraíso não ficava no Brasil — e os poucos que afirmaram o contrário, como Simão de Vasconcelos no século XVII, ou Rocha Pita no XVIII, parecem tê-lo dito por recurso de estilo, mal revelando o porquê de um Brasil paradisíaco.

Em seu belo *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, Laura de Mello e Souza retomou a edenização portuguesa do trópico, redescobrimdo-a limitada, parcimoniosa e condicional. Edenização restrita à natureza, ao elogio de terras, matas, frutos, rios. Louvor às potencialidades da nova Colônia que não dispensava o queixume irritado contra o desconforto do viver nos trópicos, onde o elogio aos bons ares e climas convivia com o horror dos calores e dos insetos, das pulgas e baratas que enxameavam por toda a parte. Não esteve um jesuíta — lembra-nos a autora — a contar 45 grilos e 450 pulgas entre a “grandíssima multidão” de insetos que perturbava a missa, o sono, a mesa e tudo o mais? Elogio à natureza restrito, mitigado e ainda condicional: as maravilhas da natureza brasílica só adquiriam sentido se exploradas pela efetiva colonização da terra. Pero de Magalhães Gandavo, em 1576, e Ambrósio Fernandes Brandão, no início do século XVII, foram os “expoentes da vertente edenizadora”, e também os mais insistentes em condicionar o “paraíso brasileiro” à vinda de colonos, ao trabalho escravo, à difusão dos engenhos e trapiches.²⁸

Afastando-se, porém, dessa esfera quase edênica que prevaleceu no retrato da natureza, Laura de Mello e Souza descobriu o sentido infernal da colonização; descobriu-o na descrição dos ameríndios, das gentes estranhas aos olhos do europeu, cujo tipo físico, cor, hábitos e costumes se associaram à animalidade, a humanidades inferiores, decaídas, diabólicas. Laura nos mostrou com brilho a recorrência de crenças antigas sobre o homem selvagem, seu parentesco com os monstros medievais e a sutil transposição desse imaginário para a figura do indígena: monstro por seu afastamento geográfico, selvagem por sua nudez, sua vida e seus hábitos, dos quais o mais repulsivo consistia na antropofagia — que muitos julgaram derivar de hediondo gosto pela carne humana.²⁹

Mas a rejeição dos ameríndios pelos portugueses não era nova; acompanhava ou reeditava imagens e discursos veiculados no cenário hispano-americano dos séculos XV e XVI. Nas ditas Índias de Castela, não obstante fosse mais forte a miragem paradisíaca do primeiro encontro, também os índios foram detratados à medida que avançava a conquista e que das ilhas caribenhas se passava ao continente e aos grandes impérios do México e do Peru. No entanto, o imaginário castelhano foi ali muitíssimo variado e a repulsa hostil pôde conviver com visões

complacentes e respeitosas, para o que concorreu, em certa medida, o extraordinário porte das civilizações asteca e incaica. As oscilações se fazem notar no próprio *Diário* de Colombo: inebriado pela maravilha do Éden antilhano, elogiaria os *arawaks*, “gente muito bonita” que de boa vontade acolhia os marujos recém-chegados; mas já na segunda viagem deplorava o número dos “ferozes canibais”, propondo ao rei enviá-los como escravos em troca de mantimentos e armas.³⁰ No México, o impiedoso Hernán Cortés, sempre pronto a ressaltar, para grandeza de seus feitos, a ferocidade da resistência local, admitia ser aquela gente “melhor que a da África”, pois vivia em cidades com ordem e policiamento, usava vestidos, calçados, e ornava-se com preciosas jóias de ouro e prata. Em carta de 1519 a Carlos I, admirava-se de ver o quanto tinham e como viviam os índios, “considerando ser gente bárbara e tão apartada do conhecimento de Deus”.³¹ Ao célebre conquistador não faltou a imagem de *nobles salvajes*, que Sérgio Buarque de Holanda percebeu freqüente na crônica castelhana.

Animalesco ou nobre, o índio visto pelos espanhóis seria, ainda, o infiel e o mouro. Embevecidos pela saga da Reconquista cantada em prosa e verso numa Espanha que recém concluía sua vitória peninsular, os espanhóis na América julgavam-se herdeiros dos cruzados: Cortés chamou mesquitas aos templos de Tenochtitlán, e Bernal Díaz del Castillo compararia o triunfo castelhano sobre os astecas à batalha de Granada, exigindo do rei iguais benefícios com que se viram contemplados os cavaleiros de 1492.³² A principal oscilação do imaginário espanhol, que seria próxima à do português, residiu, porém, na oposição entre o animal selvagem e o índio homem; entre a conhecida execração de Sepúlveda, para quem os ameríndios não passavam de bárbaros idólatras, incapazes de vida Civil, ou de um Oviedo, que os via animalescos e rústicos, e a radical defesa de Bartolomé de las Casas, que os considerava tão humanos a ponto de admitir como legítima devoção a veneração que dedicavam a seus ídolos. Em relação à espanhola, a primeira grande singularidade da visão portuguesa acerca do índio repousa no fato de terem sido os jesuítas os que mais produziram discursos a esse respeito no Brasil. E a oscilação ideológica dos inicianos foi também mais simples: como observou Baeta Neves, ou bem os índios seriam inocentes que pecavam por ignorância da verdade cristã, ou bem teriam feito uma opção consciente pelo pecado, rejeitando a Deus em favor do demônio.³³ Duas possibilidades, duas alternativas a reproduzir o dilema entre o céu e o inferno, que Laura de Mello e Souza considerou extensivo à própria Colônia.

Embora escassas, não faltaram impressões complacentes em relação aos ameríndios. Fernão Cardim viu na nudez em que todos andavam uma prova do

“estado de inocência, honestidade e modéstia” que entre si guardavam, além de achá-los “pouco endemoniados” e pacíficos.³⁴ Nóbrega, em raro instante de paciência, julgou-os aptos à catequese, pois tudo neles era “papel branco” em que se podia “escrever à vontade”. E foi ainda comum, entre os relatórios jesuíticos enviados a Lisboa e Roma, elogiar-se o progresso da catequese e a receptividade piedosa que os índios devotavam aos padres da Companhia. A apologia da obra missionária era, porém, exercício de perseverança e recurso político dos inicianos; parecia obedecer aos conselhos de Francisco Xavier, que, antes de viajar ao Japão, em 1549, recomendou aos padres das Molucas como se devia escrever aos superiores da Europa: “(...) que seja sobre assuntos edificantes; e cuidado, não escrevam sobre assuntos que não o sejam (...). Lembrem-se que muita gente vai ler essas cartas e, assim, devem ser escritas de forma a que todos fiquem edificadas”.³⁵

No dia-a-dia da catequese, na correspondência interna em que se abordavam os problemas específicos da missão e sobretudo nos discursos voltados para os índios, predominaram, sem dúvida, a detração, a hostilização dos costumes, a má vontade que Laura de Mello e Souza observou nos jesuítas em face das gentes do trópico. Vêmo-la em quase todos os padres, inclusive entre os que mais se empenharam em defender os índios contra a escravização. Anchieta considerou-os “de tal forma bárbaros e indômitos” que pareciam “aproximar-se mais à natureza das feras que à dos homens”. Nóbrega, em seus *Apontamentos* de 1558, recomendava castigo e sujeição dos aborígenes como único remédio para cessar o sofrimento da nação portuguesa no Brasil e, escrevendo da Bahia um ano antes, confessara que, exceto dois ou três padres, os demais tinham “pouco gosto pelo gentio”.³⁶ Nosso primeiro provincial jesuíta parece ter sido o maior detrator dos índios no século XVI, mesmo porque era o que mais escrevia sobre o tema. E pregando no século XVII a missionários de partida para o Amazonas, Vieira lhes diria que Deus enviara Tomé, o Apóstolo, para evangelizar o Brasil, a fim de castigá-lo por sua incredulidade: “(...) porque a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo”.³⁷

Animalização e demonização andaram de braços dados nesse discurso, que, essencialmente jesuítico, espalhar-se-ia entre outros religiosos e leigos até bem avançado o século XVIII. Nas dificuldades da catequese, no tardio descobrimento do trópico pelos cristãos, na origem dos índios, em quase tudo se via o demônio, o Inimigo, o “lobo infernal”. O único mito edenizador genuinamente português concorria para demonizar os índios:³⁸ se fora verdade que o apóstolo Tomé deixara pegadas nas pedras e nos caminhos do Brasil (e os jesuítas as rastream a farta),

não restava dúvidas de que a luz divina tocara o trópico sem que os índios deixassem de pecar. Pecaminosa era, aliás, a origem do gentio, dizia Nuno Marques Pereira, para quem era indubitável descenderem os índios de uma das famílias que haviam migrado de Babel, “por serem homens soberbos, teimosos e não quererem conhecer o poder de Deus”.³⁹ Repetiu-se à exaustão que os nativos não pronunciavam as letras F, L e R por não terem fé, lei e rei, o que, às vezes, significava vê-los como pobres inocentes em estado de anomia, mas para os jesuítas era claro sinal da anarquia diabólica em que viviam. O Inimigo estava em toda a parte e, aos soldados de Cristo, escreveu Baeta Neves, cabia “ler essas marcas” e saber até que ponto o demônio conseguira embaralhá-las.⁴⁰

Mas a demonização dos índios não se baseou tanto na aparente falta de governo ou na presunção de qualquer pacto coletivo com o demônio. Cardim os vira “pouco endemoniados”, e Anchieta só lhes atribuíra a veneração dos trovões, negando que tivessem “comunicação com o demônio”.⁴¹ Usavam de feitiços, todos admitiam, e ouviam feiteiros não por neles acreditarem, disse Cardim, mas porque eles ajudavam nas enfermidades.⁴² Afinal, se não conheciam a Deus, como poderiam crer no diabo? — era o que pensavam os jesuítas. Em matéria de fé, portanto, parece ter predominado a constatação de certa anomia, uma ingênua irreligiosidade, mais do que adoração satânica.⁴³ Os indícios de que a mão do demônio agia por detrás dessa aparente inocência recolheram os portugueses sobretudo da licenciosidade em que julgavam viver os índios e, particularmente, da relação que mantinham com o próprio corpo. Repugnava-lhes, antes de tudo, o “canibalismo”, prática ininteligível ao europeu (e assustadora para os missionários), fato que corroborava a visão do ameríndio como ser animalesco, selvagem e monstruoso. Mas inquietava-os, em grande medida, o que consideravam falta de lei, ausência de interdições quanto à exibição do corpo e às relações sexuais.

Leigos ou religiosos, todos sem exceção ressaltaram a nudez dos índios, embora muitos a registrassem com naturalidade. Caminha, ao dizer que não estimavam “nenhuma coisa cobrir”, julgou-os naturalmente inocentes. Gandavo limitou-se a constatar que nada cobriam no corpo, e traziam “descoberto quanto a natureza lhes deu”.⁴⁴ Foram os jesuítas, em sua maioria, que viram na nudez indígena uma prova de escândalo, ocasião de torpezas e de ofensa a Deus. Decifrando a genealogia de tal despudor, Nóbrega localizou-a no pecado de Cam, que escarnecera da nudez de seu pai, Noé, sendo por isso exilado e condenado à servidão.⁴⁵ O pecado de Cam renderia, aliás, outros frutos aos jesuítas no século seguinte, e alguns nele veriam a origem legítima da escravidão no mundo.⁴⁶

O horror que manifestavam os jesuítas face à nudez dos índios, especialmente a das partes genitais, parece mesmo antecipar todo o rigor de uma época — tempo de Reformas —, obcecada pela ocultação dos corpos: na Europa, ainda no século XVI, começariam as interdições aos que eventualmente exibissem seu corpo em banhos públicos, termas, rios ou em qualquer lugar e ocasião. Inaugurar-se-ia, lembra-nos Jean-Claude Bologne, a moderna era do pudor, e no século XVIII algumas congregações chegariam até, por aversão a nudez, a proibir os religiosos de se banharem, salvo por estritas razões de ordem médica.⁴⁷

Os habitantes nus do Brasil quinhentista causaram profundo desalento aos jesuítas, a começar por Nóbrega, que tudo fez para vesti-los desde que chegou à Bahia: quis dar a roupa sobressalente dos padres para os índios batizados; pediu roupas ao padre Simão Rodrigues; considerou a possibilidade de os próprios índios fiarem o algodão de seus vestidos; e incluiu essa medida no plano geral de aldeamento de 1558. Julgava imperioso cobrir o corpo dos índios, alegando várias razões: o escândalo que dariam nus aos padres vindouros; a ofensa a Deus, sobretudo ao assistirem a ofícios divinos com as vergonhas à mostra; a excitação que índias nuas causariam nos cristãos.⁴⁸ Era preciso ocultar-lhes o corpo, uma vez batizados: pela nudez em si, descabida em gente cristã, e pelo que essa nudez poderia incitar.

Despudor na exibição do corpo, acrescido de licenciosidade e apego à vida promíscua, tudo isso comprovava, aos olhos dos primeiros cronistas, a vassalagem que nossos índios prestavam ao demônio. Fernão Cardim, que chegara a ver inocência na nudez do índio, compararia o interior das ocas a um labirinto infernal, onde o fogo, aceso dia e noite, verão e inverno, era a única roupa de que se utilizavam os aborígenes. O que mais o aturdiria, no entanto, seria a promiscuidade em que viviam cem ou duzentas pessoas num só lugar, reunidas “sem repartimento algum ou divisão”, cada casal em seu rancho e “todos à vista uns dos outros”, fazendo o que lhes aprazia, enquanto a casa ardia em chamas. Mas assim era, expõe de início o jesuíta, antes de serem convertidos pelos padres.⁴⁹

Nudez e promiscuidade combinavam-se com o mais absoluto desregramento nas relações sexuais — foi o que viram (ou deduziram) os observadores dos primeiros tempos. Escrevendo a Lorenzo dei Medici, Vespúcio diria que os índios tinham tantas mulheres quantas queriam, o filho se unindo com a mãe, “o irmão com a irmã, o primo com a prima, e o encontrado com a que encontra”.⁵⁰ Fornicação, poligamia e incesto em todos os graus foi o que também viu o jesuíta Jerônimo Rodrigues, visitando os carijós em 1602: “sujíssimos no vício da carne”, diria, os pais se uniam às filhas, os tios às sobrinhas, os avós às netas: os homens

com várias mulheres e até mulheres com “dois maridos”.⁵¹ Gabriel Soares de Souza chegou a nomear um dos capítulos de seu memorial com o título “Que trata da luxúria destes bárbaros”,⁵² escrevendo, de fato, o mais completo resumo das torpezas ameríndias: luxuriosos ao extremo, não havia pecado da carne que os tupinambás não cometessem em matéria de incesto, poligamia e outros mais; as velhas, observou, granjeavam os meninos ensinando-lhes o que não sabiam,⁵³ e todos só conversavam “sujidades” que cometiam “a cada hora”. Aos apetites libidinosos, certamente, atribuiu o hábito que muitos tinham de engrossar o pênis: “costumam pôr nele o pêlo de um bicho tão peçonhento que lho faz logo inchar, com o que se lhe faz o seu cano tão disforme de grosso, que os não podem as mulheres esperar, nem sofrer”.⁵⁴ E, tratando do que pouquíssimos ousavam falar, comentou serem “muito afeiçoados ao pecado nefando”, do qual não se envergonhavam, e o que “servia de macho” dele se vangloriava, tomando essa “bestialidade por proeza”, ao passo que alguns efeminados armavam tendas e se faziam de “mulheres públicas”. O jesuíta Pero Correia insinuaria, aliás, que também algumas índias afeiçoavam-se à sodomia, guerreando como os homens, casando-se com mulheres, e ficando mesmo injuriadas se as não tomassem por machos.⁵⁵ Os pecados indígenas pareciam não ter limite, era o que pensavam nossos cronistas. E, assim, o jesuíta Antônio de Araújo recomendaria aos confessores inquirir aos índios sobre cada ato luxurioso em particular, em vez de perguntar-lhes genericamente sobre o sexto e o nono mandamentos, preocupado com o fato de a “língua geral” não possuir vocábulos que exprimissem números além de dez.⁵⁶

Da mais extremada luxúria que se costumava atribuir aos indígenas passava-se, às vezes no mesmo texto, à admissão de que entre eles havia casamentos ou ânimo de alguma relação conjugal. Predominava, no entanto, a idéia de que tais matrimônios eram falsos ou duvidosos, uma vez que a poligamia, o desrespeito às regras de parentesco cristãs e a instabilidade das uniões invalidavam-nos ou dificultava aos observadores saber quais eram, de fato, os casados. Anchieta, nosso primeiro “etnólogo”, foi o mais empenhado em decifrar a lógica matrimonial indígena, buscando demarcar a “verdadeira regra” das uniões por meio de analogias com os preceitos cristãos.⁵⁷ Reconheceu assim que os índios se casavam *in lege naturae*, identificou o matrimônio preferencial entre o tio materno e sobrinha e a interdição que havia de casamentos com mulheres descendentes “pela linha dos machos” — descobrindo, com isso, a primazia do matrimônio avuncular e o patrilinearismo que regia o parentesco tupinambá.⁵⁸ Confundiu-o, porém, como a todos os jesuítas, a variedade de mulheres que “coabitavam” ou tratavam sexualmente com os homens. Seriam as *temiricô* mancebas de um só homem, prisione-

ras de guerra ou mulheres em geral? Seria *agoaçã* o nome dado à “barregã ou manceba comum a qualquer homem ou mulher?” — indagava-se. Atordoaram-no, ainda, a frágil existência de fidelidade conjugal, a tolerância quanto ao adultério: como permitiam muitos maridos que suas mulheres andassem com homens pelos matos? Ou seriam concubinas e não esposas?

Fosse pela poligamia, pela instabilidade das uniões, pelos incestos ou infidelidades, os jesuítas julgavam que, se casamentos havia, eram falsos. O único remédio para os índios era casá-los, uni-los na forma e na regra da Igreja — o que pressupunha muita instrução moral ao lado da sistemática demonização das práticas locais. Foram eles incansáveis em condenar os gentios ao inferno se persistissem no pecado mortal da fornicção, e o teatro foi, sem dúvida, dos meios mais engenhosos de fazê-los ver e sentir quão apartados viviam de Deus em suas incredulidades e libidinagens. Demonização e aculturação pela via do drama religioso, notável tática da Reforma Católica, principalmente acionada no Velho Mundo. No trópico usaram-na com frequência, como no famoso *Auto de São Lourenço*, escrito pelo mesmo Anchieta cerca de 1587: os principais diabos apareciam ali na figura de dois importantes chefes indígenas que haviam lutado ao lado dos franceses no Rio de Janeiro, Guaixará e Aimbiré, os quais exaltavam como obra sua a vida desregrada dos ameríndios. Dançar, pintar-se de vermelho, beber cauim até vomitar, matar e comer prisioneiros, fazer falsas confissões, viver amancebado, cometer adultério, os bailes, os cantos e os prazeres, tudo enfim era imputado ao demo e objeto de vanglória para Guaixará, diabo-mor. “Quem no mundo como eu ao próprio Deus desafia?” — exclamava, soberbo, o satã tropical dos inicianos.⁵⁹

Mas a base da aculturação praticada sobre os índios no Brasil consistia em fazê-los casar, uma vez pacificados, verdadeira obsessão dos padres a julgar pela correspondência do século XVI. O ideal, nesse ponto, era casá-los na observância das regras que o Concílio de Trento não tardaria a homologar, e nos vários catecismos vertidos em “línguas brasílicas” encontramos registrada a preocupação com impedimentos, proclamas, palavras de presente, testemunhas, e tudo o mais.⁶⁰ Os inicianos eram, porém, realistas, e o dia-a-dia da catequese fez-lhes ver que a missão deveria adaptar-se ao Novo Mundo, recuar taticamente frente às peculiaridades do trópico. Foi esse o percurso em relação ao casamento, em que a impressão de licenciosidade absoluta cedeu lugar ao reconhecimento de que os índios contraíam matrimônio e, ainda, de que havia normas a regê-lo. E da condenação geral dos índios ao inferno, homens como Nóbrega passaram a suplicar que Roma atenuasse o rigor dos impedimentos: que Sua Santidade tivesse “largueza destes direitos positivos”, e deixasse os padres celebrarem casamentos entre parentes por

afinidade e mesmo consangüíneos até o segundo grau, pois o matrimônio de "tio com sobrinha da parte da irmã era cá o seu *verdadeiro casamento*".⁶¹ Era preciso casá-los com uma só mulher, ainda que à custa das regras oficiais.

Os jesuítas cederam no casamento, e cederiam noutros terrenos. Que não se negasse o céu ao índio só porque lhe faltava a roupa, dizia Nóbrega: afinal, por "tantos mil anos" não andara sempre nu?⁶² Nosso primeiro provincial da Companhia autorizaria ainda confissões de índios por meio de intérpretes e estimularia a missão na linguagem dos brasis, a despeito das críticas do bispo Sardinha. E Simão de Vasconcelos elogiaria o padre Navarro por pregar ao estilo da terra, "batendo o pé, espalmando as mãos e fazendo as mesmas pausas, quebras e espantos costumados entre seus pregadores":⁶³ imitação das "gatomonhas dos pajés", observou Gilberto Freyre, prova da flexibilidade da catequese, e também do ânimo jesuítico, disposto a tudo para levar a Reforma Católica aos confins do ultramar.

VÍCIOS DO TRÓPICO, PECADOS DO MUNDO

A má vontade com que os jesuítas viram os índios, a demonização de seus costumes, a violência da catequese, tudo isso pertence à história do moderno colonialismo, à sujeição dos povos encontrados no além-mar, à escravidão e à exploração do Novo Mundo pelos europeus. Integra, por outro lado, como indicamos de início, o processo mais amplo da Reforma Católica. O olhar que deformou o ameríndio foi o do colonialismo eurocêntrico, mas seria ainda o olhar tridentino da Contra-Reforma, o mesmo que simultaneamente deplorava as condições em que viviam os fiéis da velha cristandade, afastados de Deus, próximos do inferno.

As diferenças que separavam o Velho e o Novo Mundo no limiar da época moderna eram em tudo extraordinárias: em termos de religião, costumes, vida material, gentes, dimensões geográficas e, certamente, na posição que os dois passariam a desempenhar no moderno sistema de trocas impulsionado pela expansão ultramarina. Os contemporâneos perceberam, nos dois lados do Atlântico, esse notável elenco de diferenças, inscrito numa dimensão já planetária da Terra. Mas, ao mesmo tempo, conceberam as novas populações à luz da tradicional antropologia cristã, que desde fins da Idade Média rompera as paredes dos mosteiros e das universidades e aspirava a tornar-se modelo de ética para a cristan-

dade em geral. Antropologia tão antiga quanto o cristianismo dos apóstolos ou da patrística, que pressupunha o desprezo pelo mundo terreno e pela própria criatura humana, decaída desde o erro de Adão. A difusão da *Devotio Moderna*, modelo ascético de vida que buscava aproximar o homem de Deus, resgatando-o das trevas em que vivia, não estaria afastada do chamado Renascimento. Tratar-se-ia, no fundo — escreve Delumeau —, do mesmo humanismo que, por múltiplos caminhos e vertentes, buscava redimir uma humanidade injusta, obscurecida e decadente. O apego à cultura clássica, o sonho de resgatar uma Idade do Ouro perdida, a própria valorização do saber experimental, tão característicos do *Quattrocento*, partiriam da mesma visão pessimista do mundo, que seria ainda a dos reformadores do século XVI.⁶⁴ Humanismo contraditório, simultaneamente criador e pessimista, aberto aos mais variados campos do saber, porém melancólico e por isso ligado à difusão da mais rigorosa ascética já inventada no Ocidente; capaz de produzir homens tão diferentes como Leonardo da Vinci e Lutero, Erasmo e Calvino, Giordano Bruno e Inácio de Loyola.

O impacto dos descobrimentos nesse movimento intelectual do Ocidente não é fácil de avaliar. Ruggiero Romano considerou-o decisivo nos rumos que tomou o humanismo europeu no século XVI: mais individualista, possessivo e universalista, menos aberto às diversidades do que parecia ser no século anterior.⁶⁵ Humanismo mais claramente pessimista, diríamos, estreitamente vinculado à inquietação das Reformas, e que, além de empenhar-se na depuração da cultura e religiosidade populares nos países europeus, voltou-se contra as próprias manifestações da cultura erudita que transbordavam os limites de uma ordem cristã renovada. As descobertas podem ter provocado, como sugere Romano, um acirramento da melancolia entre os “diretores de consciência” do Ocidente, desencantados com o mundo conhecido e aterrados ante a constatação de que vasta porção do globo possuía humanidades que jamais haviam conhecido a verdade cristã. A simultaneidade dos processos foi de qualquer modo notável: o Novo Mundo a estimular o desencanto na velha cristandade e sofrendo, em escala ampliada, o impacto dessa mesma ética detratadora do homem — colorida no trópico por um racismo de diferentes matizes. Curiosamente, a detração da humanidade parecia ecoar nos dois lados do Atlântico.

Baeta Neves observou com brilho o fato de a descoberta não ter significado “o achamento de uma alteridade total”, mas antes, “um reencontro com regiões de si que se teriam afastado física e espiritualmente (...), um conhecimento das partes até então dobradas, ocultas de um mesmo mapa”.⁶⁶ O Novo Mundo acabaria, assim, hostilizado pelo que apresentava de diferente e pelo que mostrava de igual:

duplamente animalesco e monstruoso, a exhibir humanidades selvagens e a comprovar quão decaída podia ser a humanidade ignorante de Deus. Parece ter sido essa a conexão predominante entre os descobrimentos e o humanismo pessimista e triunfante do século XVI, mas não foi a única possibilidade de leitura aos olhos dos contemporâneos. Frei Vicente do Salvador, que bem conhecia o trópico, julgou que perdendo o demônio o controle sobre os homens com o advento do cristianismo, migrara para as Américas e ali construía o seu reino.⁶⁷ Nosso primeiro historiador idealizava, pois, a cristandade européia e demonizava o mundo descoberto — como fariam, aliás, outros cronistas de Portugal e de Espanha na mesma época. Houve, porém, os que no hemisfério Norte fizeram o oposto: inspirados no mundo novo e desalentados com o tempo em que viviam, projetaram sociedades genuinamente cristãs (era o que diziam), justas e tolerantes. A *Cidade do Sol*, de Tomaso Campanella, quase um paraíso terreal, situava-se perto de Sri Lanka, ao sul do Equador, e a ilha do legendário Utopus, do inglês Thomas Morus, exemplo de equidade, temperança e tolerância cristãs, ficava nos confins da América: de suas maravilhas falara um certo Rafael Hitlodeu, português de origem grega que vivera anos na ilha da utopia após navegar com Américo Vespúcio.⁶⁸ Houve, pois, outras mediações, outras conexões entre Velho e Novo Mundo após o impacto dos descobrimentos sobre o imaginário do Ocidente. Mas nenhuma delas pôde sobrepujar o tradicional desprezo do mundo que, irradiando-se através das Reformas, imprimiria sua marca aos tempos modernos.

A demonização triunfaria em toda a parte, a agressividade se abateria sobre todas as gentes, fossem do além-mar, fossem da velha cristandade. Lutero, prefaciando seu *Primeiro catecismo*, animalizaria os alemães: “todos se denominam cristãos, são batizados e recebem o Santo Sacramento, e não sabem nem o Pai-Nosso, nem a Fé, nem os Dez Mandamentos (...). Vivem como um rebanho inconsciente, como *suínos* desprovidos de razão”.⁶⁹ Seguindo-lhe o exemplo, alguns pregadores e moralistas do século XVII, católicos ou protestantes, chegariam mesmo a “indianizar” a cultura popular européia irredutível à nova pastoral: os jesuítas de Huelva, a oeste de Sevilha, considerariam seus habitantes “mais parecidos aos índios do que aos espanhóis”, e Sir Benjamin Rudyerd, discursando na Câmara dos Comuns em 1628, diria que havia partes na Inglaterra e no País de Gales onde o cristianismo era escasso, onde Deus era só ligeiramente “melhor conhecido do que entre os índios”.⁷⁰ Pensavam, pois, como o célebre Antônio Vieira que, pregando na Catedral de Lisboa, sentenciou: “Dizeis que sois Cristãos? Assim é, [mas] somos cristãos de meias, temos parte da Fé e faltamos outra (...), católicos do credo e hereges dos mandamentos (...). Este é o mundo em que vivemos. Antes e depois de Noé, sempre foi o Dilúvio”.⁷¹

O mundo tornar-se-ia, como jamais o fora, um grande vale de lágrimas. E, na modéstia de um relato de viagem escrito no Brasil, o jesuíta Antônio Rodrigues resumiria a ética dos novos tempos: “ainda que até agora com muitos perigos andei navegando por este mar do sul, onde há tantas tormentas que poucos navios escapam, contudo confesso, caríssimos irmãos, até agora ter navegado por outro mar mais perigoso, que *é o deste mundo e suas vaidades, onde tantos se perdem*”.⁷²

OUTRAS FACES DO PECADO

Fosse pela intolerância moral que ostentavam por princípio, fosse pelo que observaram no início da colonização, os jesuítas cedo perceberam que o mal não campeava só entre o gentio. O “excesso de liberdades”, a “falta de lei” moral com que o ameríndio ofendia a Deus, viram-nas também na conduta dos portugueses recém-chegados do Reino.

Principal porta-voz da lamúria inaciana no século XVI, Nóbrega não pouparia críticas aos primeiros colonos que, tão logo desembarcavam, tratavam de amancebar-se com as índias da terra, e não contentes com esse já monstruoso pecado, muitos se uniam a várias mulheres de uma só vez, prontos a copiar o estilo dos caciques e dos principais do gentio. Quase todos, dizia, tinham suas escravas “por mancebas” e outras livres que pediam aos índios por mulheres, quando não as arrebatavam diretamente. Cultivar o pecado e dar escândalos, comprometendo com isso a base moral de toda a obra missionária, eis o que parecia ser o principal objetivo desses colonos ao migrarem para o Brasil — repetiria Nóbrega em várias de suas cartas. E, se ousavam admoestá-los, instando para que se casassem com uma só índia, os padres eram logo ameaçados, ofendidos e até perseguidos — relatava Leonardo Nunes, que pretendia desfazer “o grande estrago feito pelo demônio” na capitania de São Vicente, apartando amancebados do lugar.

Escrevendo em junho de 1553, Nóbrega veria no célebre João Ramalho o exemplo perfeito do que faziam os portugueses no Brasil: sua vida corria à moda dos índios, rodeado de mulheres que lhe davam copioso número de filhos, os quais, mal atingiam a puberdade, seguiam o exemplo do pai, unindo-se a várias mulheres sem cuidarem se eram irmãs ou parentas. Assim, indignava-se Nóbrega, perpetuava-se a linhagem do pecado de João Ramalho, verdadeira *petra scandali* para os inacianos, “principal estorvo” que tinham pela frente sendo homem “mui-

to conhecido e aparentado com os índios” de São Vicente. Homem difícil, proseguiu, pois se recusava a qualquer emenda e vivia excomungado por não querer confessar-se aos padres. Mas João Ramalho era somente o maior exemplo da qualidade dos colonos e de como se operava o povoamento da Colônia: “(...) a esta terra, diria desalentado, não vieram senão desterrados da mais vil e perversa gente do Reino”⁷³ — imagem que marcaria profundamente nossos historiadores da colonização.

Os queixumes do provincial dirigir-se-iam, ainda, contra os clérigos seculares que chegavam ao Brasil após a instalação do bispado da Bahia (1551), acusados de iguais pecados e de convivência com os amancebamentos dos leigos: “além de seu mau exemplo e costumes”, diziam “ser lícito estar em pecado com as negras, sendo elas suas escravas”, e absolviam quantos os procuravam em confissão, fazendo-lhes mui largo o estreito caminho do céu. “A evitar pecados, [esse clero] não veio, nem se evitarão nunca (...). Outras coisas veio fazer que V.R. e eu deveríamos chorar” — escrevia ao padre Simão Rodrigues em 1553.⁷⁴ Passados seis anos, Nóbrega não mudaria de opinião, em carta a Tomé de Souza, denunciando padres que insistiam em manter-se eles próprios amancebados com suas escravas, “que para esse efeito escolhiam as melhores e de mais preço”. Estenderia, assim, ao clero colonial o julgamento que fizera dos desterrados que cá se lançavam: “escória” de padres que destruíam quanto se edificava no Brasil; melhor que não viessem, que não se embarcassem sacerdote “sem ser sua vida muito aprovada” — repetiria, incansável, o jesuíta-mor.⁷⁵

O juízo de Nóbrega ecoaria nos séculos seguintes, e não poucos bispos e prelados repetiriam idênticas críticas aos sacerdotes seculares da Colônia até o fim do século XVIII. E boa parte de nossos historiadores assumiria, aliás, a crítica moralista dos inicianos — com exceção de Gilberto Freyre, adversário mordaz dos jesuítas, que mal disfarçou sua benevolência com o que denominou “abrasileiramento” do clero colonial.⁷⁶ Mas a soltura de nossos padres não destoava, ao menos no século XVI, do conjunto de párocos da Igreja Católica, conforme já salientamos. O despreparo dos curas levava Roma a incentivar missões na Europa ao longo dos séculos XVI e XVII, e muito antes do Concílio, em 1522, o papado outorgaria privilégios na esfera paroquial às ordens religiosas atuantes no ultramar, visando suprir a falta e a desqualificação dos quadros seculares.⁷⁷ No Brasil, porém, a formação de um “clero profissional” parece ter malogrado desde o início, o que, somado à fragilidade da estrutura eclesiástica colonial, muito comprometeu a eficácia das resoluções tridentinas.

A combater essas e outras dificuldades sempre estiveram os jesuítas, “donzelões intransigentes” nas palavras de Gilberto Freyre, o que muitas vezes

levou a Companhia a chocar-se com a política colonizadora da monarquia e com poderosos interesses escravistas já esboçados no século XVI. É conhecida a oposição que fizeram à escravidão do ameríndio batizado, e tão grave quanto essa foi a contestação que, através da intolerância moral, fizeram à política oficial de povoamento da Colônia. Povoar a qualquer preço ainda que por intermédio de pecados, essa foi sabidamente a diretriz da política colonizadora, e Gilberto Freyre foi dos que mais insistiram nesse ponto, relacionando a escassez da população portuguesa, sua limitada capacidade migratória, com a frouxidão da ortodoxia moral na colonização do Brasil.⁷⁸ Não faltaram de fato vozes oficiais a incentivarem veladamente as solturas que tanto incomodavam os jesuítas: Pero Borges, ouvidor na Bahia, lembraria ao monarca, em 1550, quão necessário era “não se guardarem em algumas coisas” as leis do Reino no Brasil; Duarte da Costa diria em 1555 que, sendo o Brasil “terra tão nova (...) e tão minguada”, não se poderia povoar sem muitos perdões; Mem de Sá, cinco anos depois, tornaria a dizer que, se o rei não fosse “fácil em perdoar”, não teria “gente no Brasil”; e nosso primeiro bispo, tão rigoroso em várias matérias, afirmaria que muitas coisas se haveriam de “dissimular”, mormente em terra tão nova.⁷⁹ Muitos foram os que lembraram ao rei o imperioso objetivo colonizador, buscando provavelmente neutralizar o furor rigorista dos inicianos.

E no afã de povoar a Colônia, Portugal utilizou-se sistematicamente do degredo, importante mecanismo colonizador e, ainda, depurador da própria Metrópole. Dentre os vários crimes que o direito régio penalizava com o degredo para o Brasil, as transgressões morais não foram as menos notáveis: condenados a viver algum tempo ou perpetuamente no Brasil eram os freiráticos que invadiam mosteiros para arrebataram as esposas de Cristo; os que desonestassem virgens ou viúvas honestas; os que fornicassem com tias, primas e outras parentas; os que violentassem órfãos ou menores sob tutela; os que, vivendo da hospedagem alheia, dormissem com parentas, criadas ou escravas brancas do anfitrião; os que dormissem com mulheres casadas, e as próprias adúlteras, em certas circunstâncias; os amantes de clérigos; os alcoviteiros de freiras, virgens, viúvas e parentas dentro do quarto grau; os maridos que matassem esposas adúlteras, caso não provassem o casamento com as mulheres assassinadas...⁸⁰ Além desses, a legislação previa o degredo para feiticeiros, homicidas e outros que a prática judiciária acrescentaria com o passar do tempo: hereges, bigamos, sodomitas, judaizantes... Para desespero dos jesuítas, não poucas daquelas penalidades foram de fato aplicadas — como veremos oportunamente. A política de povoamento da Coroa portuguesa parece, assim, confirmar a função e a imagem que Laura de Mello e Souza atribui à Colônia: “lugar de purgação”, “purgatório da Metrópole” desde o século XVI.⁸¹



Na medida do possível, os jesuítas tentaram diminuir a vinda dos indesejáveis do Reino para a Colônia: que viesse “melhor gente”, que “mandassem homens de bem”, especialmente pessoas casadas no lugar dos “degredados que cá fazem muito mal”,⁸² reiterava Nóbrega desde 1549. Mas, colônia de exploração, o Brasil não facilitaria, pelo menos no começo, a vinda de famílias do Reino, estimulando antes os aventureiros desejosos de enriquecimento rápido, além dos degredados que vinham à força, homens errantes em sua maioria, temerosos de viver em terra estranha, ansiosos por voltarem a Portugal. Cientes do que animava a Coroa a colonizar o Brasil — a extração de riquezas e a ocupação litorânea a todo custo —, os jesuítas trataram de ao menos atenuar as consequências morais da imigração predominante. Alegando que os homens se recusavam a casar com suas escravas concubinas por não quererem libertá-las, solicitaram a D. João III provisão declarando que tais matrimônios não forrariam as esposas índias. Constatando que muitos amancebados eram já casados no Reino, obrigavam-nos a voltar para as esposas ou a buscá-las em Portugal, usando todos os meios de que dispunham: ameaças de danação eterna, excomunhões e, sobretudo, recusa de absolvição nas confissões — o que às vezes conduzia à desejada emenda. No entanto, o que mais suplicaram os inicianos às autoridades metropolitanas foi o envio de mulheres brancas, base para a construção de uma ordem familiar portuguesa na Colônia e garantia de que as índias ficariam a salvo dos pecados. É já clássica a obsessão de Nóbrega a esse respeito, clamando inúmeras vezes pela vinda de órfãs, moças que dificilmente se casariam em Portugal, meretrizes, mulheres erradas, todas enfim, desde que brancas e casaduras.⁸³ E, com efeito, Nóbrega foi um grande casamenteiro no século XVI: andou “escogitando maridos e alcovitando namoros”, tão logo vislumbrava a possibilidade de matrimônios.⁸⁴

Empenhados em difundir casamentos e concorrer para o povoamento da terra sem prejuízo de Deus, os jesuítas acabaram cedendo no rigor das regras oficiais. Como nos matrimônios indígenas — onde pediram dispensa para casamentos maternos e sobrinhas, contrariando o impedimento consanguíneo de segundo grau —, solicitaram o afrouxamento das normas que impediam portugueses de casarem com índias, especialmente a que proibia os homens de esposarem mulheres se tivessem dormido com irmãs ou parentas da cônjuge, prática habitual nas relações sexuais dos primeiros colonos. Em agosto de 1553, na mesma carta em que solicitava esse relaxamento da disciplina matrimonial, Nóbrega pedia ao padre Luiz Gonçalves da Câmara que confirmasse a morte da primeira esposa de João Ramalho e que obtivesse licença para casá-lo com certa índia, mãe de seus filhos, “não obstante houvesse ‘conhecido’ outra sua irmã e quaisquer parentes

dela". Dois meses depois de considerá-lo *petra scandali* de São Vicente, percebera o quanto podia usá-lo na "conversão destes gentios". Domesticar o pecado de mil faces e convertê-lo em instrumento da fé, assim pretendiam os jesuítas levar a Reforma Católica ao ultramar.

A INTIMIDAÇÃO DA COLÔNIA

Organizar as massas com base na família cristã, fazê-las crer na verdade divina segundo as regras da Igreja, o amplo programa da moderna Reforma Católica carecia de outros meios além dos arranjos institucionais e da disciplina eclesiástica homologados em Trento. A viabilização da nova pastoral — ou a moderna difusão do antigo cristianismo — pressupunha sistemática intimidação dos fiéis, permanente ameaça com os horrores que Deus reservava aos que ousassem desviar-se de si. A irradiação dessa "pastoral do medo", conforme a chamou Delumeau, não esteve ausente do Brasil — colônia formada de variadas culturas, gentes e religiões, somente ocupada para fornecer riquezas à Metrópole, e que por isso importava muitos entraves ao catolicismo.

Jesuítas à frente, o discurso aterradorante da cruzada tridentina dispôs-se a combater todo e qualquer obstáculo, e a intimidação dos índios no século XVI articular-se-ia logo com a dos colonos, uns e outros, cada qual a seu modo, mergulhados no pecado e governados pelo demônio. Já vimos, no *Auto de São Lourenço*, o destino que Deus traçara para os índios que, incrédulos por origem, ainda auxiliaram o herege francês: Guaixará e Aimbirê, demonizados depois de mortos, consumiriam seus dias na condenação eterna do inferno, após se vangloriarem dos "pecados indígenas" ousando obstar a divina obra dos padres. O sentido da mensagem era claro e generalizante: os que mantivessem "costumes de gentio" teriam destino semelhante ao de Guaixará, inglório rival de Deus. E também nesse drama pedagógico combinaram-se os dois tipos de ameaças que a pastoral do medo apreciava vincular: o perigo da danação eterna e o castigo divino na Terra. Os Índios-diabos de Anchieta haviam de fato morrido no combate à cruz, e morreriam eternamente por desafiarem a lei de Deus.

Aos colonos dos primeiros tempos aplicar-se-ia a mesma pregação, adaptada naturalmente ao verniz da cristandade que traziam de Portugal. Excomunhões e ameaças, eis o que os jesuítas mais despejaram nos colonos portugueses do

primeiro século, visando especialmente suas ambições escravistas, que tanto afetavam a catequese, e seus desejos libidinosos, que comprometiam toda a obra missionária no além-mar. A obsessão moralista da pregação inaciana no século XVI, sugerida fartamente na correspondência dos padres, seria ainda ampliada nos séculos seguintes, espelhando a temática privilegiada pelo sermonário católico dos tempos modernos.⁸⁵

Estigmatização dos desejos e das transgressões sexuais, insistência no castigo infernal ou terreno, nada disso faltou em nossos sermões dos séculos XVII e XVIII. Escrevendo em 1699, o padre Manuel Bernardes relataria em seu *Armas da castidade* o destino de dois amancebados, um homem e sua comadre, habitantes do Brasil no século XVI: depois de mortos, dizia, vinham todas as noites a cavalo, como dois vultos ou estátuas de fogo, “e logo partiam um contra o outro”, saídos do inferno a penar e amedrontar a população, que, segundo o pregador, apelaria a José de Anchieta para esconjurar a terrível visão. “Bem claramente se mostrou neste caso proporcionada a pena com a culpa — concluiria —, pois a Escritura compara a luxúria ao fogo.”⁸⁶

Mais convincente e aterrador que Bernardes parece ter sido Nuno Marques Pereira, o “Peregrino da América”, que andou percorrendo o Brasil no início do século XVIII. Pregando contra o adultério, atribuiria mortes terríveis a famosos pecadores de quem ouvira falar. Um deles, morador em Ilhéus, morreria degolado ao subir numa árvore e prender, por obra divina, o pescoço entre os galhos mais altos: “e para que morresse solenemente com algoz e testemunha de vista em tão atroz suplício, chamou pelo irmão, o qual brevemente lhe acudiu, e vendo-o naquele horrível estado, sem saber determinar-se, se resolveu a subir pela árvore cortada, levando um machado na mão: e quanto mais subia, mais o apertava, oprimido com o peso do pau, até que chegando junto do padecente, se determinou a cortar um dos galhos que o prendiam: e foi tal o golpe que, errando o pau, lhe acertou no pescoço e ali o acabou de matar, e assim veio a morrer miseravelmente este soberbo adúltero, sendo ele mesmo o motor e executor do seu castigo por haver ofendido a Deus e a seu próximo”. Assim terminavam sempre os pecadores do Peregrino: atirando-se de altas janelas, lançados em abismos, soterrados por explosões, ao que se acrescentava a purgação eterna de suas almas pecadoras.⁸⁷

Para livrar os fiéis de tão terrível destino nossos pregadores acenavam com a confissão, único meio de reconciliá-los com Deus, desde que confessassem perfeita e verdadeiramente todos os pecados, sem exceção. E que o fizessem contritamente, isto é, “com dor, pesar, detestação dos pecados e propósito firme de nunca mais pecar”, por amor a Deus. Confissões omissas ou somente feitas por



medo das trevas não teriam, assim, o mesmo valor — repetiam à farta os códigos, sumas e manuais católicos.⁸⁸ Já dizia Vieira no seu indefectível estilo ameaçador: “(...) O pecado tem muitas portas para entrar, e uma só para sair que é a Confissão. Pecar é abrir as portas ao Demônio [mas] pecar e emudecer é abrir-lhe as portas para que entre e cerrar-lhe a porta para que não possa sair (...)”; e mudos era o que mais havia no confessional, prosseguia o jesuíta: mudos que silenciavam, negavam, omitiam, dissimulavam, fazendo de suas falas imperfeitas a mais completa homenagem ao Anjo das Trevas.⁸⁹ A exigência da contrição perfeita não dispensava, pois, a atemorização generalizada de todos os penitentes.

Nos séculos XVII e XVIII o sermão barroco da Contra-Reforma desenvolveria ao máximo sua técnica de pregação à base de imagens sensíveis, emocionantes, poderosas o suficiente para subjugar a mente dos ouvintes e cativá-la para as verdades da Igreja.⁹⁰ Um padre francês recomendaria até o uso de um “terceiro tom”, grave e soturno, nos sermões sobre a morte dirigidos à massa. Vieira, mestre da pregação barroca em língua portuguesa, discordaria do estilo demasiado “violento e tirânico” que então se usava — embora fosse inigualável na arte de intimidar. “O estilo”, dizia, “há de ser muito fácil e muito natural” e as palavras deviam buscar os contrastes, cadenciadas, claras como as estrelas: “as estrelas são muito distintas, muito claras e altíssimas. O estilo pode ser muito claro e muito alto; tão claro que o entendam os que não sabem, e tão alto que tenham muito que entender os que sabem”.⁹¹

Estilos de pregação à parte, a pastoral do medo acabaria na Colônia por adotar três referências básicas em sua prática intimidatória: a religiosidade, a exploração social e as transgressões morais — as mesmas, talvez, que simultaneamente norteavam a pregação no Velho Mundo. Aplicada à realidade do trópico percebemos, já no século XVI, a recorrência desses temas na pregação inaciana: no campo da fé, a preocupação com a incredulidade dos índios e sua resistência em assimilar a catequese; no campo social, a intimidação dos colonos por sua avidez em escravizar a população autóctone; em matéria moral, a ameaça contra todos — aos índios por perseverarem em poligâmias, adultérios, incestos e outras libidinagens naturais, e aos colonos porque lhes seguiam o exemplo, amancebando-se com várias mulheres em prejuízo de suas almas e da própria atuação missionária no conjunto. Lentamente, no transcurso do século XVII, a articulação desses temas iria se fazer mais consistente, e novos conteúdos seriam agregados à pregação: de um lado, descobrir-se-ia o negro africano como alvo de culpabilização e objeto de exploração social e, de outro, a demonização inicialmente centrada nos costumes ameríndios iria espalhar-se pelo conjunto da socie-



dade colonial atingindo, no limite, a própria escravidão, fundamento da colonização portuguesa no Brasil.

Se Cardim julgara pouco endemoniados os índios do século XVI, se vira em seus pajés mais curandeiros do que bruxos, o Peregrino da América, no início do século XVIII, não duvidaria em ver no ameríndio exemplos de idolatria, superstições e feitiçarias. A suspeição do pacto demoníaco na religiosidade indígena tornar-se-ia mais nítida, superando as hesitações dos primeiros tempos.³² Mas a religiosidade negra seria doravante o principal campo de demonização no campo da fé: Nuno Marques Pereira veria no estrondo de tabaques, pandeiros, canzãs, botijas e castanhetas, típico dos *calundus*, a verdadeira “confusão do inferno”, relacionando-a também com a convivência dos senhores de escravos. Perceberia, assim, a exemplo dos jesuítas dos séculos XVII e XVIII, o quanto interessados mostravam-se os senhores em deixar seus negros à margem da catequese, os cultos da senzala funcionando como lenitivo das tensões geradas pela escravidão.

A crítica demonizadora à religiosidade das gentes de cor, dos índios e sobretudo dos africanos, acabaria por confundir-se com os ataques à religiosidade popular vivida na Colônia — portuguesa, no século XVI, e cada vez mais sincrética no transcurso da colonização pela contínua agregação e justaposição de elementos ameríndios e africanos.³³ Contradição insolúvel da Reforma Católica no Brasil, o processo colonizatório fornecia à Igreja a oportunidade de expandir-se no ultramar, ao mesmo tempo que, operando-se à base da escravidão e da miscigenação cultural, inviabilizava a “cristianização das massas” levada a efeito na Europa. Nada parecia refrear, no entanto, o ímpeto de nossos seguidores de Trento; como na Europa, condenaram os espetáculos profanos, a irreverência das festas populares, os divertimentos, a mistura da piedade cristã com superstições e crenças pagãs, o lado alegre do cotidiano, enfim, que marcava a vida das populações.³⁴ Afinal, Cristo jamais rira, diria Bossuet no século XVII; “ser risível”, concordaria Vieira, “é a primeira propriedade do racional e a maior impropriedade da razão”.³⁵

Mas a condenação da vivência profana da religião privilegiaria no Brasil os cultos negros, e mais intimidados do que os escravos seriam por isso os senhores, acusados de tolerantes e coniventes com a prática dos *calundus*. Os jesuítas tornar-se-iam os mais ferrenhos adversários dos métodos de controle senhoriais na Colônia, multiplicando críticas, nos séculos XVII e XVIII, à superexploração dos escravos, à crueldade das punições, às más condições em que viviam os cativos, à resistência que os senhores opunham à catequese dos negros. Se com respeito ao índio contestaram a própria escravização, limitaram-se no caso dos africanos a censurar os métodos utilizados pelos senhores no “governo dos escravos”. Fize-

ram-no, porém, com extremo rigor e, ao estilo da pastoral, ameaçavam-nos com a perdição eterna ou com a vingança divina na Terra. Atiçavam, pois, nos senhores leigos, o pânico que tinham da rebelião — medo que também os jesuítas não conseguiam dissimular.⁹⁶

Donos de escravos e cruzados da Reforma Católica no ultramar, os jesuítas idealizariam uma colônia escravista, porém cristã, onde as relações entre senhores e cativos se baseariam em direitos e deveres recíprocos, a reproduzir o modelo monárquico e patriarcal de família que se buscava difundir no Velho Mundo. Articulando o propósito missionário com a realidade escravista da colonização, demonizariam a religiosidade negra por ser ofensiva a Deus, mas também por aglutinar os escravos, solidarizá-los, empalidecendo o conformismo genuinamente cristão que deveriam cultivar.

O modelo patriarcal de família, perfeitamente ajustado à pastoral dos novos tempos, extrapolaria na Colônia os limites que devia guardar: o triunfo do “privatismo”, da força dos proprietários rurais sobre os frágeis poderes do Estado levaria, nesse campo, à derrota da missão. Ficaram, pois, os jesuítas a atormentar os senhores pela onipotência arrogante e pecaminosa, enquanto pregavam aos escravos para que suportassem o seu miserável estado. Vieira, uma vez mais, assumiria com máximo brilho esse duplo papel: aos senhores ameaçava com o inferno e a rebelião se continuassem a supliciar os escravos e a impedi-los de abraçar o cristianismo; aos escravos, que sofressem piamente os piores castigos e horrores pois, imitadores do martírio de Cristo, deles seria o Reino dos Céus.⁹⁷ Nosso principal jesuíta não diria outra coisa, pregando aos pobres de Lisboa: que não lamentassem por faltar-lhes a comida, pois quanto mais esqueléticos fossem, menos devorados seriam na sepultura; já os corpos dos ricos, “estando cheios e carnudos”, que banquetes não dariam para os vermes? “Oh! triste destino” teriam os ricos: “comer para serem comidos”.⁹⁸ A lógica do desprezo pelo mundo, lembramos Delumeau, implicava a “recusa de toda sedição e, com mais razão, de toda revolução”.⁹⁹

Junto à desaprovação da religiosidade sincrética e à crítica conservadora da escravidão, a ação tridentina na Colônia alinharia a permanente ofensiva contra as transgressões do sexto mandamento — ofensiva generalizada, que desde o século XVI visaria tanto à licenciosidade natural do índio como à dos colonos portugueses, e privilegiaria, entre os pecados da carne, os que mais diretamente pareciam comprometer a construção de uma ordem familiar no Brasil: amancebamentos, concubinatos, incestos, poligâmias, adultérios. Ofensiva que não poupava leigos ou clérigos desregrados, índios ou conversos, homens ou mulheres, aos



quais se somariam, no século XVII — e com grande destaque —, os africanos. Jorge Benci os veria como os maiores pecadores da Colônia, atribuindo-lhes propensão natural aos “vícios da desonestidade”; nenhuma “nação era mais inclinada e entregue aos vícios que a dos pretos”, dizia, sendo “impossível achar-se um africano que não fosse desonesto”, como inviável era achar-se um africano que não fosse africano. Os negros excediam na lascívia aos “brutos mais libidinosos” e, ao contrário dos brancos, não careciam de mestre que lhes ensinasse a arte dos pecados — pois nela eram já doutores.¹⁰⁰ Benci foi, talvez, o que mais insistiu nessa inclinação dos negros para a fornicação, mas tanto ele como os jesuítas de seu tempo vinculariam as libidinagens africanas ao desregramento da escravidão.

Vieira, Antonil, Benci, todos acusaram os senhores de não combaterem a licenciosidade dos negros, permitindo-lhes cultivar os prazeres do ócio, impedindo-os de aprender os mandamentos da Igreja, recusando-se a casá-los na forma tridentina e, sobretudo, dando-lhes o melhor exemplo de como viver em pecado. De que maneira poderiam os negros viver castamente — indagava-se Benci — se viam senhores “casados com mulheres dotadas assim de honra como de formosura” deixarem-nas por uma escrava enorme, monstruosa e vil?”¹⁰¹ Apontando o desregramento dos escravos, os jesuítas denunciavam os adultérios dos senhores e das sinhás, condenavam a promiscuidade sexual da casa-grande e a miscigenação que dela resultava e se irradiava por toda a Colônia. Antonil não deixaria de ver soberba e vício na casta dos mulatos, gente ingovernável, “salvo quando por alguma desconfiança ou ciúme o amor se muda em ódio e sai armado de todo gênero de crueldade e rigor”.¹⁰²

Ameríndios luxuriosos, colonos insaciáveis, negros lascivos, mulatas desinquieta, senhores desregrados, sinhás enciumadas, o pecado estava em todas as gentes e lugares. A todos, sem exceção, cabia portanto intimidar, ameaçar, castigar — foi o que pensaram os seguidores de Trento no ultramar português. Atendendo a tantas lamúrias e apelos, já no primeiro século nossos bispos enviariam visitantes a rastrear os pecados de todos e a puni-los com o rigor da lei eclesiástica. Não tardaria, ainda, para que o já célebre Santo Ofício lisboeta enviasse, também ele, o seu próprio visitador, acrescentando à intimidação jesuítica o pânico da fogueira inquisitorial.

NOTAS

1. Bossy, John. The Counter Reformation and the People of Catholic Europe. *Past and Present*. 47, 1970, p. 53.
2. Delumeau, J. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona, Labor, 1973, p. 199-210.
3. Id. *ibid.*, p. 193.
4. Ladurie, E. Le Roy. *Montaillou, village occitan (de 1294 a 1324)*. 2. ed. Paris, Gallimard, 1982, p. 124-147; p. 190-192.
5. Mullet, Michael. *A Contra-Reforma*. Lisboa, Gradiva, 1984, p. 14.
6. Bérard, Pierre. Le Sexe entre tradition et modernité (XVIe.-XVIIIe. siècles). *Cahiers internationaux de sociologie*. vol. 76, 1984, p. 136.
7. Flandrin, Jean-Louis. La Doctrine chrétienne du mariage. In *Le Sexe et l'Occident*. Paris, Seuil, 1982, p. 103; Métrol, Marie-Odile. *Le Mariage: les hésitations de l'Occident*. Paris, Aubier, 1977, p. 40-45; Duby, Georges. *Le Chevalier, la femme et le prêtre*. Paris, Hachette, 1981, p. 189-197.
8. Entre os impedimentos dirimentes (que anulavam o casamento), destacáramos os ligados ao parentesco: natural (consangüinidade até o quarto grau); espiritual (contraído no batismo, entre o que batiza e o batizado, seu pai e sua mãe); legal (proveniente da adoção e contraído entre perflhante, perflhado e filhos da que perflha, bem como entre a mulher do adotado e a adotante, e a mulher do adotante e o adotado). Importante também é o impedimento de afinidade contraída pelo marido com todos os parentes consangüíneos da esposa até o quarto grau e vice-versa e, ainda, entre o homem e todos os parentes de uma mulher com quem tivesse cópula ilícita (e vice-versa). A lista de impedimentos incluía, porém, várias outras situações, como raptó, impotência, falta de testemunhas, ausência de pároco e disparidade de religião. V. rol completo em Silva, Maria Beatriz B. Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil Colonial*. São Paulo, Edusp, 1984, p. 129-131.
9. Segundo o direito canônico, os casos em que mais cabia o pedido de separação eram: adultério, heresia, inclinação para o mal (roubar, matar, cometer atos sexuais *contra natura*), maus-tratos, vontade de matar ou assassinar o cônjuge e loucura. V. Tarczylo, Theodore. *Sexe et liberté au siècle des lumières*. Paris, Presse de la Renaissance, 1983, p. 242. M.B. Nizza da Silva esclarece que o "divórcio" nada mais era do que a separação, pois os cônjuges só podiam voltar a casar se fosse dada sentença de matrimônio nulo. Op. cit., p. 210.
10. Flandrin, J.-L. *Familles*. Paris, Seuil, 1984, p. 120.
11. Foucault, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal, 1977, p. 62.
12. Mandamentos da lei de Deus: 1) Amarás a um só Deus; 2) Não tomarás o Seu nome em vão; 3) Guardarás domingos e festas; 4) Honrarás a teu pai e tua mãe; 5) Não matarás; 6) Não fornicarás; 7) Não furtarás; 8) Não levantarás falso testemunho; 9) Não desejarás a mulher do próximo; 10) Não cobiçarás as coisas alheias. Mandamentos da Igreja:

- 1) Ouvir missa aos domingos e em dias santificados; 2) Confessar ao menos uma vez ao ano; 3) Comungar pela Páscoa da Ressureição; 4) Jejuar quando manda a Igreja; 5) Pagar dízimos e primícias. Os sete Pecados Capitais: 1) Soberba; 2) Avareza; 3) Luxúria; 4) Cólera; 5) Gula; 6) Inveja; 7) Preguiça.
13. Sanchez Ortega, Maria Helena. *Un sondeo en la historia de la sexualidad sobre fuentes inquisitoriales*. In Villanueva, J.P. (org.) *La Inquisición española*. Madrid, Siglo XXI, 1980, p. 926.
14. Herculano, Alexandre. *Estudos sobre o casamento Civil*. 2. ed. Lisboa, Távares Cardoso e Irmão, 1892, p. 187 e segs.; Almeida, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Porto, Livraria Civilização Editora, 1968, vol. 2, p. 511 e segs.
15. Boxer, Charles. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa, Edições 70, 1981, p. 101; Delumeau, J. *El catolicismo...*, p. 10.
16. Mullet. Op.cit., p. 21.
17. Caminha, Pero Vaz de. *Carta a El-Rei D. Manoel. Em 1 de maio de 1500*. Lisboa, J. Borsoi Impressor, 1939, p. 53. *Carta a D. João III*. Apud Tapajós, Vicente. *História administrativa do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro, Dasp, 1966, vol. 2, p. 261.
18. Apud Hoonar, Eduardo. *A Igreja no Brasil colônia (1500-1800)*. São Paulo, Brasiliense, 1982 (Col. Tudo é História, 45), p. 40.
19. Boxer, C. *A Igreja...*, p. 98.
20. Em fins do século XVIII a América espanhola contava com oito arcebispos e 31 bispados. Já no Brasil, até 1551, a Igreja esteve subordinada ao arcebispado do Funchal, cuja diocese, criada em 1514, exercera poderes metropolitanos entre 1532 e 1550. O bispado de Salvador, tão logo criado, foi subordinado ao arcebispado de Lisboa (1551). V. Almeida, F. de, op. cit., p. 23, 33-34. Além da prelazia do Rio de Janeiro, criou-se a de Pernambuco, em 1614, extinta logo em 1624.
21. Azzi, Riolando. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In Hoonar, E. et alii. *História da Igreja no Brasil*. 2. ed. Petrópolis, Vozes, p. 175-176.
22. Id. ibid., p. 176. Tais constituições jamais foram impressas e observadas, continuando a vigorar as de Lisboa, segundo informação de Anchieta.
23. Freyre, Gilberto. *Casa-Grande e senzala*. 16 ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1973, p. 195.
24. Boxer, C. *A Igreja...*, p. 93-95.
25. Mullet. Op.cit., p. 36-37; 63.
26. Neves, Luís Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro, Forense, 1978, p. 35.
27. Holanda, Sérgio Buarque de. *Visão do paraiso*. 3. ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, p. 1-12.
28. Souza, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 32-48.

29. Id. *ibid.*, p. 49 e segs.
30. Colombo, Cristóvão. *Diários da descoberta da América*. 2. ed. Porto Alegre, LPM, 1984, p. 45 e 123, respectivamente.
31. Cortés, Hernán. *A conquista do México*. Porto Alegre, LPM, 1986, p. 35, 47.
32. Romano, Ruggiero. *Mecanismos da conquista colonial*. São Paulo, Perspectiva, 1973, p. 12-26; 73-74.
33. Neves, L.F.B. *Op.cit.*, p. 60.
34. Cardim, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1980, p. 87-90.
35. Apud Boxer, C. *A Igreja...*, p. 118.
36. Leite, Serafim (org.). *Novas cartas jesuíticas*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940, p. 73, 77.
37. Cidade, Hernani (org.). *Padre Antônio Vieira (sermões)*. Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1940, vol. 2, p. 321; Souza, L. de M. e. *Op. cit.*, p. 49-71; Jaboatão, Frei Antônio de Santa Maria. *Novo orbe seráfico brasílico*. Rio de Janeiro, Tipografia Brasiliense de M. Gomes Ribeiro, 1858, vol. 2, p. 13.
38. Trata-se da "lenda de Sumé". V. Holanda, S. B. de, *op. cit.*, p. 104-125.
39. Pereira, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do Peregrino da América*. 6. ed. Rio de Janeiro, ABL, 1939, vol. 2, p. 26-27. A origem hebréia dos índios foi discutida por Diego Andrés Rocha em seu *Tratado unico y singular del origen de los indios*, 1681. Ver Holanda, Sérgio Buarque de, *op. cit.*, p. 287-288.
40. Neves, L.F.B. *Op.cit.*, p. 44.
41. Anchieta, José de. *Informações e fragmentos históricos (1584-1586)*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1886, p. 28.
42. Cardim, F. *Op. cit.*, p. 87.
43. No entanto, desde Tomás de Aquino a Igreja admitia a realidade dos fatos mágicos e presumia pactos entre os feiticeiros e o demônio. Em seu *Manual do inquisidor* (1376), Nicolau Emérico forneceria os indícios que se deviam buscar do pacto demoníaco, e vários tratados demonológicos foram escritos nos séculos XVI e XVII. V. Souza, L. de M. e. *A feitiçaria na época moderna*. São Paulo, Ática, 1987 (Col. Princípios, 116), p. 21-22; 38 e segs.
44. Gandavo, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1980, p. 52.
45. Assim o disse Marcus Nogueira, personagem do "Diálogo da conversão do gentio". V. Martins, Wilson. *História da inteligência brasileira*. São Paulo, Cultrix, 1978, vol. 1 (1550-1794), p. 44.
46. Foi o que disse Benci, Jorge. *A economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo, Grijalbo, 1977.
47. Bologne, Jean-Claude. *Histoire de la pudeur*. Paris, Olivier Orban, 1986, p. 18; 34 e segs.

48. Nóbrega, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais escritos (1549-1560)*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1886, p. 49-59.
49. Cardim, F. Op. cit., p. 152. Luís Felipe Baeta Neves frisou bem essa primeira mediação sugerida no discurso jesuítico: da visão monolítica do gentio passou-se à distinção entre índios e conversos, "os primeiros sujeitos ao Diabo, e os segundos, a Deus". Op. cit., p. 63.
50. Vespúcio, Américo. *Novo Mundo*. Porto Alegre, LPM, 1984, p. 94. Florestan Fernandes relacionou a poligamia indígena com o fundamento gerontocrático do sistema cultural tupinambá, que privilegiava os grandes guerreiros, feiticeiros ou chefes de extensas parentelas com a oportunidade de se unirem a várias esposas — o que, aliás, era proibido para as mulheres. V. *Organização social dos tupinambás*. 2. ed. São Paulo, Difel, 1963, p. 153. Também Gilberto Freyre atribuiu a poligamia masculina menos ao desejo sexual do que ao "interesse econômico de cercar-se o caçador, o pescador ou o guerreiro dos valores econômicos vivos, criadores, que as mulheres representam". Op. cit., p. 116.
51. *Novas cartas...*, p. 232.
52. Souza, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. 4. ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1971, p. 308-309.
53. Em virtude da falta de parceiras jovens — já que o homem só poderia se casar quando fizesse um prisioneiro, além de outras restrições —, os mancebos tupinambás "contentavam-se com as velhas, apesar de as saberem estéreis". Fernandes, F., op. cit., p. 158.
54. Já em 1503 Américo Vespúcio observara algo semelhante, também animado por um espírito de reprovção. "Pois que as suas mulheres, sendo libidinosas, fazem inchar os membros dos seus maridos a uma tal grossura que disformes parecem e brutais, e isso com um seu certo artifício e a mordida de animais venenosos; e por causa dessa coisa muitos deles o perdem e ficam eunucos." Op. cit., p. 94.
55. *Novas cartas...*, p. 97. O mesmo dissera Gandavo sobre essas mulheres. Op. cit., p. 57. Florestan Fernandes afirma que a sodomia recebia o beneplácito social entre os tupinambás, embora o "papel passivo" exercido por homens fosse sujeito a insultos (utilizando-se a palavra "tívira"). Quanto às mulheres que se "casavam" entre si, adquiriam "toda espécie de parentesco adotivo e de obrigações assumidas pelos homens em seus casamentos". Op. cit., p. 160-161.
56. Araújo, Padre Antônio de. *Catecismo na língua brasílica (1618)*. Rio de Janeiro, PUC, 1952, p. 102-103.
57. Anchieta, José de. Informação dos casamentos dos índios do Brasil. *RIHGB*, Tomo 8, 1846, p. 254-261.
58. "A descendência real era contada na base dos parentescos consangüíneos, através da linha paterna." Fernandes, F., op. cit., p. 170. "O casamento preferencial do tio materno com a filha da irmã refletia-se na terminologia de parentesco", sendo a sobrinha designada pelo tio de "futura esposa". Id. *ibid.*, p. 203.
59. *Teatro de Anchieta*. São Paulo, Loyola, p. 145-158.

60. Vários catecismos e manuais de confissão foram impressos em línguas "brasílicas", tanto por jesuítas como por outros religiosos (ver bibliografia). Dentre os mais detalhados encontra-se o de Antônio de Araújo, já citado. A propósito da perspectiva mundial da Contra-Reforma, Charles Boxer nos informa sobre várias obras de apoio à missão publicadas no século XVI em tagalo, chinês, japonês (*romaji*), náuatle, etc. Op. cit., p. 57-62.
61. *Cartas do Brasil...*, p. 109-110. (Grifo nosso.) A decisão final do Concílio de Trento na seção XXIV, cap. V, foi a de que somente se dispensasse no segundo grau em casos de grandes príncipes e causa pública. Ver Silva, M.B.N. de, op. cit., p. 131.
62. *Cartas do Brasil...*, p. 141-142. Neves, L.F.B., op. cit., p. 38-39; 75.
63. Vasconcelos, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis, Vozes, 1977, p. 221.
64. Delumeau, J. *Le Péché...*, p. 30-41; 138 e segs. V. tb. Holanda, S.B. de, op. cit., p. 181-182, e Souza, L. de M. e, *O diabo...*, p. 44.
65. R. Romano afirma que o humanismo se orientou conforme dois eixos: "clássico (e gasto) do conhecimento histórico que quer trazer o passado ao presente e alimentar o último com o primeiro, e o outro, de acordo com o conhecimento do espaço que se abre com a exploração do mundo" (determinante e preponderante). E prossegue: "Não é por acaso que o primeiro humanismo — o que se alimenta unicamente do patrimônio clássico — é mais aberto e mais liberal", e nele "encontramos ensaios de sincretismo entre mundo clássico e cristianismo." Já o segundo momento, "se deu lugar ao exato sentido do relativismo de um Montaigne (...), por outro lado, levou as grossas fileiras do humanismo a estabelecerem uma unidade agressiva, voraz, esmagadora". V. "Conquista, geografia e humanismo" in op. cit., p. 97-100.
66. Neves, L.F.B. Op. cit., p. 32.
67. Salvador, Frei Vicente do. *História do Brasil (1500-1627)*. São Paulo, Melhoramentos, 1975, p. 57.
68. Campanella, Tommaso. *A Cidade do Sol*. Lisboa, Guimarães Editores, 1980, p. 13. O nome original da ilha era Taprobana. Morus, Thomas. *A utopia*. 6. ed. Lisboa, Guimarães Editores, 1085, p. 27-28.
69. Apud Souza, L. de M. e. Op. cit., p. 90.
70. Apud Burke, Peter. *Popular Culture in Early Modern Europe*. London, Temple Smith, 1978, p. 208.
71. Vieira, Antônio. *Sermões*. Lisboa, Typografia de Miguel Deslandes, 1679-1689, vol. 1, p. 224-245.
72. Leite, S. Antônio Rodrigues, soldado, viajante e jesuíta português na América do Sul. *ABN*, 49, 1927, p. 63 (grifo nosso).
73. *Novas cartas...*, p. 46; 60.
74. *Cartas do Brasil...*, p. 84; *Novas cartas...*, p. 35.
75. *Cartas do Brasil...*, p. 77; 193-194.
76. Freyre, G. Op.cit., p. 195: Nosso clero, "se não primou nunca, a não ser sob a roupeta de jesuíta, pelo ascetismo ou pela ortodoxia, sempre se distinguiu pelo brasileiroismo", ou

seja, pela subserviência aos grandes senhores, pelos amancebamentos e pela flexibilidade ou negligência no exercício do sacerdócio.

77. Boxer, C. Op. cit., p. 86-87. Tais privilégios, que autorizavam as ordens em relação ao episcopado, iriam colidir com o reforço dos poderes diocesanos estabelecidos em Trento. No século XVI, os jesuítas relutaram em entregar paróquias ao clero secular colonial.
78. Freyre, G. Op. cit., p. 245 e segs.
79. Apud Pinho, Wanderley. *Aspectos da história social da cidade de Salvador (1549-1650)*. Salvador, Prefeitura Municipal, 1968, p. 239-240.
80. Almeida, Cândido Mendes de (org.). *Código filipino ou ordenações e leis do Reino de Portugal*. Rio de Janeiro, Tipografia do Instituto Philomático, 1870. Livro V, Títulos XV, XVI, XVIII, XXI, XXIV, XXVI, XXX, XXXII, XXXVIII.
81. Souza, L. de M. e. Op. cit., p. 82 e segs.
82. *Novas cartas...*, p. 60. *Cartas do Brasil...*, p. 59.
83. *Cartas do Brasil...*, p. 54-55; 79; 83-92; 98.
84. Pinho, W. Op. cit., p. 533. V. tb. Costa, Afonso. *As órfãs da rainha (base da formação da família brasileira)*. Rio de Janeiro, 1950.
85. Analisando sermões franceses do século XVI ao XVIII, Delumeau constatou a forte recorrência de temas como a luxúria, a beleza física, o traje feminino, a castidade, o casamento e a viuvez, com os quais só rivalizaram as pregações sobre roubo, dinheiro, avareza e ambição. V. *Le Péché...*, p. 477.
86. Bernardes, Manuel. *Armas da castidade*. Lisboa, 1699, p. 198.
87. Pereira, N.M. Op. cit., vol. 1, p. 49, 288-290.
88. *Constituições Primeiras do arcebispo da Bahia (1707)*. São Paulo, 1853, Livro I, XXXIV, parags. 131-132. Sobre manuais de confissão portugueses: V. Lima, Lana Lage da Gama. Aprisionando o desejo: confissão e sexualidade. In Vainfas, Ronaldo (org.). *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1986.
89. Vieira, A. Op. cit., vol. 2, p. 373-374.
90. Deyon, Pierre. Sur certaines formes de la propagande religieuse au XVIe. siècle. *Annales E.S.C.*, 1, 1981, p. 16-22.
91. Cidade, H. (org.) Op. cit., vol. 2, p. 248-249.
92. Pereira, N.M. Op. cit., vol. 1, p. 277-288. Nas últimas décadas do século XVIII, a imagem do Índio iria desdobrar-se em dois sentidos opostos: sua desvalorização enquanto homem inferior e rude, incapaz de abraçar o cristianismo mais por ignorância do que por "inocência" ou apego ao diabo, e sua glorificação pela primeira literatura nativista. Ver, sobre o último ponto, Souza, Antônio Cândido de Mello e. Letras e idéias no Brasil Colonial. In Holanda, S.B. de (org.). *História geral da civilização brasileira*, Tomo 1, vol. 2, p. 98-99. Dois caminhos, duas possibilidades exprimiam, na figura do Índio, os conflitos de um colonialismo em crise.
93. Souza, L. de M. e. Op. cit., p. 155-156.

94. Delumeau, J. *Le Pêché...*, p. 85, 144-145, 473-477, 487-488. O "Peregrino da América" reprovava "comédias, passos, bailes, entretezes, toques de viola e músicas desonestas". Op. cit., vol. 1, p. 100-116.
95. Vieira, A. Op. cit., vol. 14, p. 216.
96. Examinamos o assunto em *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis, Vozes, 1986, p. 149-159.
97. Cidade, H. (org.) Op. cit., vol. 2, p. 78-114.
98. Vieira, A. Op. cit., vol. 7, p. 402-403.
99. Delumeau, J. *Le Pêché...*, p. 513.
100. Benci, J. Op. cit., p. 178 e segs.
101. Id. *ibid.*, p. 103.
102. Andreoni, João Antônio. *Cultura e opulência do Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1967, p. 160.

PARTE 2

MORALIDADES DO TRÓPICO

Todos os atos do drama da história mundial se desenrolaram diante do coro popular a rir. Sem ouvi-lo, é impossível compreender o drama no seu conjunto.

CAPÍTULO 2

NORMAS DA FORNICAÇÃO

*E diziam alguns que juns de foder não são
para crer.*

Fernão Lopes. Crônica de D. Fernando

*A maior delícia do brasileiro é conversar
sufadexa.*

Gilberto Freyre

O DESEJO DOS HOMENS

De Nóbrega a Antonil, de Anchieta a Jorge Benci, a crítica inaciana aos costumes da Colônia sugere-nos um quadro de absoluto desregramento em matéria sexual. E também nossa historiografia, aplaudindo ou reprovando a soltura dos portugueses no Brasil, sempre tendeu a endossar essa imagem geral da Colônia, terra onde nada valiam as regras da moral, onde até os preconceitos raciais sucumbiam aos apetites da carne, insuflados, aliás, pelo calor libidinoso do trópico. Os pioneiros da colonização, diz-nos Charles Boxer, "baseavam-se na teoria de que não existiam os dez mandamentos ao sul do Equador"¹ e, à lascívia dos lusitanos, escreve Paulo Prado, juntou-se a sensualidade das índias, especialmente movidas por razões priápicas.² A justificar essa preferência das sensuais ameríndias pelos europeus, Gilberto Freyre alegou a própria insatisfação demonstrada pelos homens da terra com a proporção de seus membros genitais, ao que atribuiu o costume que tinham de engrossá-los com a aplicação de pêlos peçonhentos.³

Razões priápicas à parte, já mestre Capistrano de Abreu acentuava a escassez de mulheres brancas como principal estímulo do desejo lusitano pelas índias,⁴ mas foi sem dúvida Gilberto Freyre quem traçou a mais completa narrativa do

encontro amoroso entre portugueses e índias sequiosos de prazer. Das páginas de *Casa-Grande e senzala* saltam nossos primeiros colonos entrelaçados com as índias pelos matos, vivendo sem crises de consciência com duas, três ou mais mulheres. À escassez quase total de mulheres brancas, Freyre acrescenta a natural propensão lusitana ao convívio com outras etnias, o hábito poligâmico herdado dos mouros, o roto preconceito que marcara a formação histórico-cultural da Península. A mourisca provocante reaparecia, assim, na índia nua à beira do rio, risonha e doce como as frutas do trópico, adensando o já irrefreável ardor português e o clima de "intoxicação sexual" que envolveu a Colônia desde o primeiro século. Falta de preconceitos e de mulheres brancas, fragilidade e subserviência do clero, interesse metropolitano em povoar o Brasil e, principalmente, natural pendor lusitano para os prazeres carnaís e "para o contato voluptuoso com mulher exótica", tudo isso estaria na base de nossa miscigenação, unindo os portugueses às índias, depois às negras, mulatas, cafuzas, quase sempre à margem da família legítima.⁵ Freyre salienta, pois, como a maioria dos historiadores, a clássica frouxidão moral da Colônia, recompondo o mesmo quadro que nos legaram os moralistas da Contra-Reforma, embora o faça com sentido oposto: o que para aqueles era condenável se lhe apresenta como nobre prova de tolerância racial, saudável despojamento de interdições sexuais.

Mas esse retrato do Brasil talvez esteja a merecer uma nova leitura: seria a Colônia tão desregrada? Seriam os portugueses tão isentos de preconceitos como sugerem os amores de um Jerônimo de Albuquerque, a prole de um Caramuru ou as irreverências de um João Ramalho, *petra scandali* da missão vicentina? As fontes que nos contam sobre a vida amorosa e sexual da Colônia parecem, à primeira vista, indicar o retrato clássico, assim como o largo processo de miscigenação que sabidamente fundamentou o povoamento do Brasil. Apesar de tudo, somos de opinião que uma rediscussão da natureza dessas fontes e da própria situação colonial nos poderá conduzir a outra ordem de proposições e, quem sabe, a desvendar regras onde aparentemente imperava o caos.

Consideremos, em primeiro lugar, que o depoimento dos observadores dos séculos XVI, XVII e XVIII, sobre os quais muito se basearam nossos historiadores, pertencia ao espírito de missão que vimos marcar a cruzada tridentina no trópico. Pertencia, pois, à "colocação do sexo em discurso", conforme qualificou Michel Foucault a proliferação de discursos morais no Ocidente moderno. A reprovção dos desejos que missionários e cronistas faziam no Brasil, faziam-na também os moralistas na Europa, entronizando o sexo no palco dos discursos, sensibilizando o olhar sobre suas manifestações, tornando-o obsceno, enfim, como

jamais o fora. Boa parte do que alardearam os inacianos e seus discípulos resultava, sem dúvida, da especificidade colonial, mas outra parte se inscrevia numa visão mais ampla e antiga: o ideal ascético, genuinamente cristão, que a partir dos séculos XV e XVI propôs-se como norma geral para toda a humanidade. A percepção de uma colônia sexualmente intoxicada inseria-se nessa nova visibilidade que o sexo adquiriu nos tempos modernos: visibilidade perante a lei, diz-nos Pierre Bérard,⁶ assegurada pela multiplicação de falas sobre desejos, prazeres e corpos então viabilizada pela pastoral católica. A primeira grande regra do aparente caos sexual da Colônia parece resultar, portanto, do ânimo com que a descreveram os observadores daquele tempo — e que tanto impregnou, em vários sentidos, as narrativas posteriores da nossa historiografia.

Admitamos, no entanto, que ao menos nos primeiros tempos, ou ao iniciar-se a ocupação de novos espaços, o processo colonizatório concorria efetivamente para o afrouxamento das regras morais que a Igreja se esforçava em difundir. Já salientamos que nisso residia um dos grandes paradoxos da colonização ibérica: de um lado, ampliava consideravelmente as possibilidades de expansão para o catolicismo proselitista do século XVI; de outro, motivada pela exploração de riquezas a qualquer preço e operada à base da miscigenação, comprometia decisivamente o êxito da Contra-Reforma no ultramar. Desse modo, mais do que ao gosto português por mulher exótica, seu apego aos prazeres carnavais ou sua falta de preconceitos, a fornicção generalizada que teve lugar na Colônia deveu-se às injunções da situação colonial ibérica — muitas delas anotadas pelos historiadores, inclusive Gilberto Freyre: a falta de mulheres brancas, típica de uma transmigração aventureira e exploratória, a empurrar os colonos para as índias e negras; a inoperância dos poderes civis e eclesiásticos na vigilância das transgressões, característica das áreas de fronteira como eram o litoral no século XVI e vastas regiões do interior nos séculos seguintes; o confronto e amálgama cultural propício à diluição dos padrões morais que os portugueses eventualmente traziam do Reino.

A poligamia dos Ramalhos e Caramurus, por exemplo, revelava tanto uma herança moura, como quer Gilberto Freyre, quanto a adequação portuguesa às moralidades indígenas, típica de uma aculturação ao inverso que os jesuítas não tardaram a denunciar. E, colônia escravista, desde o início confundir-se-iam no Brasil a exploração de ameríndios e africanos e o abuso sexual, consentido ou forçado, de índias, negras ou mulatas, a despeito do que fizeram os missionários para obstar semelhantes práticas. A crença popular de que a melhor cura para a sífilis consistia na “cópula com negrinha virgem”⁷ bem nos mostra o perfeito



casamento entre escravidão e abuso sexual promovido pela colonização. E já mencionamos quão tolerantes se revelaram as autoridades coloniais do século XVI, incansáveis em recomendar perdões e indultos para os desmandos dos colonizados, sendo o Brasil tão falto de gente e importante para El-Rei. Colonização exploratória e escravista, eis as coordenadas da suposta “liberdade sexual” dos séculos passados.

Dava-se no Brasil o que, segundo Foucault, marcava a vida das camadas populares na Europa do Antigo Regime: “a não aplicação da regra”, a inobservância tácita dos preceitos. Pobres da Europa ou colonos da América não tinham privilégios, “mas gozavam, no que lhes impunha as leis e costumes, de margens de tolerância conquistadas pela força ou pela obstinação”.⁸ Assim, corria solto o desrespeito às leis do Estado e da Igreja no dia-a-dia da Colônia e no plano moral, o aparente desregramento sexual dos portugueses funcionava, na prática, como condição inerente ao processo colonizatório. A segunda regra da lascívia tropical residia, pois, na paradoxal tolerância mal disfarçada pelos poderes empenhados na colonização — tolerância que nem mesmo os jesuítas puderam evitar.

ESCRÚPULOS E CULPAS

A soltura de nossos colonos, perceptível nas atitudes poligâmicas e concubinárias que teimavam em manter, possuía regras e condicionantes gerais, ensejada pela situação colonial e funcionando em seu proveito. No entanto, por mais “libertinos” que fossem os portugueses recém-chegados, nem por isso se mostraram absolutamente desdenhosos em face das interdições eclesiásticas e da noção do pecado. Se agiam com irreverência, se desde o século XVI cuidavam logo de amancebar-se com quantas índias lhes topassem o caminho, não o faziam sem crises de consciência, portadores do sentimento de culpa que a Igreja insistia em difundir entre a massa de fiéis.

O mergulho na consciência dos colonos, a possibilidade de auscultarmos o que pensavam sobre o uso do corpo e as relações sexuais, nos são dados pela documentação inquisitorial de finais do século XVI, produzida na visita que o Tribunal de Lisboa enviou à Bahia e a Pernambuco entre 1591 e 1595. Em meio às denúncias, às confissões e aos processos ativados naquela visita, encontramos dezenas de indivíduos incriminados por contrariarem o sexto mandamento,

ou seja, por negarem haver pecado na fornicação. Opiniões desse gênero, convém logo esclarecer, não foram exclusivas do Brasil Colônia, e muitos a emitiam de várias maneiras em várias nações ou colônias, da Inglaterra aos países ibéricos, da América às Filipinas. Crença popular, opinião difundida em todo o mundo cristão, a idéia de que não havia pecado na fornicação, sendo emitida fundamentalmente por homens, poderia indicar um poderoso traço de mentalidade misógina ocidental, e sobretudo ibérica — como sugere Charles Boxer, em seu *Mary and Misogyny*.⁹ A questão é, no entanto, mais complexa, pois o simples fato de ser aquela uma opinião difundida e perseguida sugere-nos, de um lado, que a prática do sexo fora do casamento era — ou passou a ser — matéria de discussão popular e, de outro, que mecanismos de poder foram ativados no Ocidente para incitar e erradicar semelhante convicção, tornando-a visível, estigmatizando-a e punindo os que assim pensassem.

O Brasil colonial, terra onde supostamente imperava a mais completa liberdade sexual, não esteve ausente desse cenário, e a visita de Heitor Furtado de Mendonça arrolou 38 indivíduos acusados de questionarem as interdições sexuais da lei de Deus. Os que o fizeram eram homens, na totalidade, e a imensa maioria compunha-se de brancos, cristãos velhos, portugueses e, ainda, solteiros, embora muitos casados tenham dito que “fornicar não era pecado”. Pertenciam à mais variada gama de estratos sociais da Colônia e, com efeito, encontramo-los entre senhores de engenho, mercadores, lavradores de variada condição, artesãos e pequenos comerciantes, burocratas, mestres-de-açúcar, feitores, marinheiros, soldados, gente desclassificada e até padres. Entre os que discutiam o assunto predominavam indivíduos do estreito círculo de colonos portugueses ou seus descendentes, ocupantes de posições dominantes ou intermediárias nas sociedades baiana e pernambucana do século XVI. Alguns criados, é certo, mas poucos forros, nenhum escravo negro, nenhum índio. A polêmica social sobre se a fornicação era ou não pecado expressava uma moralidade masculina, branca e ibérica.

Se era lícito ou pecaminoso que os homens mantivessem relações sexuais com mulheres, não sendo com elas casados, eis uma preocupação que norteava as conversas diárias de nossos colonos no século XVI, por mais garanhões que revelassem ser na prática cotidiana. Discutia-se o assunto em todas as horas, lugares e circunstâncias, conversando-se com amigos ou parentes à mesa, no alpendre das casas, na sesta, antes ou depois da missa dominical, no trabalho, nas fazendas, nos engenhos, nos caminhos. Ou bem se discutia o assunto em geral e por princípio, ou bem o tema afluía a propósito de certa aventura ou encontro amoroso. Francisco Barbosa da Silva, jovem estudante de 25 anos e filho de gente importante da

ilha de São Miguel, defendeu o pecado quando ia ao encontro de uma prostituta para “conversação desonesta”. João de Paris, soldado castelhano, defendeu seu direito ao prazer com mulheres, irritado e colérico, ao ser repreendido por estar amancebado. Salvador de Albuquerque, filho do principal garanhão pernambucano com uma de suas índias, apenas convidara uma prostituta para com ele dormir, dizendo-lhe, “para fazer graça”, que não haveria qualquer pecado naquilo.¹⁰ O jovem marinheiro Gonçalo Francisco, por sua vez, não resistiu à beleza de uma índia nua à beira do rio e, antes de saltar do barco para “pegá-la”, disse a um companheiro que não pecaria em fornicá-la.¹¹ E assim, entre essas e outras situações do cotidiano amoroso, os homens da Colônia proclamavam seu direito à fornicação, ao prazer, à liberdade sexual.

Vários homens julgavam, pois, que não havia qualquer mal nas relações sexuais que buscavam ter com mulheres, não se importando em proclamar suas opiniões. Mas convém não tirarmos conclusões enganosas: ora em rápidos diálogos, ora em conversas mais longas, afirmava-se o livre exercício da sexualidade masculina tomando-se por paradigma a *noção de pecado* e, mesmo entre os ousados “desafiadores” do sexto mandamento, pecado e sexo eram idéias associadas. Ainda que no trópico, estamos diante do que Delumeau chamou de “neurose coletiva de culpabilização”, profundamente ligada aos prazeres carnavais, e cada vez mais difundida pela pastoral católica dos tempos modernos.¹² Em fins do século XVI, os homens da Colônia já pareciam devidamente contaminados por esse sentimento de culpa, e nos mínimos gestos de sua vida amorosa pareciam lembrar-se das ameaças que a Igreja lançava contra os pecadores da carne. Sentimento de culpa frequentemente associado com a “mania de escrúpulos” popularizada entre os fiéis do catolicismo na mesma época:¹³ vemo-la entre os próprios defensores da fornicação, mas sobretudo nas atitudes de parentes, amigos ou companheiros que ouviam a errônea apologia do “sexo livre”. Para cada homem que negava haver pecado na fornicação, vários diziam o contrário, advertindo o suposto herege e não raro denunciando-o à Inquisição, como de fato ocorreu na visitação do primeiro século. Em atitudes desse gênero, indicativas de como as mentalidades populares já se achavam impregnadas pela moral tridentina, temos mais do que escrúpulos ou simples aflição por medo de pecar; trata-se de sincera adoção dos valores oficiais por homens que, no trópico, pareciam não ter grilhões em matéria sexual. Escrúpulo, a rigor, demonstrou um certo Francisco Camello, jovem de 17 anos, filho do juiz de Iguaraçu: procurou o visitador para acusar um homem que havia negado o pecado da fornicação entre homens e mulheres, salvo se fosse parentes, e perguntado sobre como agira ao ouvir semelhante frase, respondeu

que o repreendera com firmeza, dizendo sempre haver pecado em “dormirem os homens com mulheres”, ainda que não fossem parentes.¹⁴ Doente de escrúpulos, nosso jovem carola afirmou o extremo oposto, a ponto de também contrariar, por excesso de zelo, a doutrina oficial.

Voltemo-nos, porém, para os defensores da fornicação, homens que, coerentes com as solturas da vida colonial e ciosos da sua virilidade, não viam mal grave em “andar com mulheres”. Será que nossos colonos, ao negarem o pecado da carne, estavam a defender o livre uso do sexo, contrariando o matrimônio e as demais interdições da lei divina e eclesiástica? Dentre os “fornicários” coloniais, alguns ao menos parecem ter afrontado altos valores da doutrina oficial, embora muitas vezes o tenham feito por acidente. Foi o que ocorreu com Cristóvão Martins, cristão-novo, casado, alfaiate: conversando em Olinda com seu amigo Fabião Lopes, viu passar o carreiro João Antônio, e comentou rancoroso, o quanto era endinheirado “aquele velho”, homem de muitas casas, mulher à mesa, e que levava vida má — referindo-se talvez à riqueza do carreiro, talvez à soltura de seus costumes; seja como for, acrescentou que, por isso, “era serviço de Deus amancebar-se com a mulher” do tal João.¹⁵ Cristóvão estava, quem sabe, reprovando a conduta moral e o dinheiro de João Antônio, e mais do que defender o adultério, procurava tão-somente ofender a seu desafeto, cuidando que honrava a Deus ao fazê-lo. De igual modo vemos a fala do padre Francisco Pinto Doutel, vigário em Pernambuco, que conversando na rua, exclamou: “vós outros homens não querem senão fazer adultério a vossas mulheres; pois enganai-vos que elas na mesma moeda vo-lo pagam.” Feita a admoestação, acrescentou, no entanto, que melhor fariam os que se amancebassem com mulheres bonitas, e não feias, assim como deviam beber vinho bom, e não vinagre. Entre a exortação pouco ortodoxa à fidelidade masculina e a galhofeira comparação entre mulheres e vinho, nosso padre acabou denunciado por defender a fornicação adúltera. Já Xistro Vaz, lavrador pernambucano, mostrar-se-ia antes um crítico do relaxamento da Igreja do que propriamente um defensor da fornicação, ao dizer que o adultério das mulheres não devia ser um pecado mortal, uma vez que os confessores absolviam dele facilmente. E Simão Franco, feitor de certa fazenda, ao saber que chegavam os jesuítas para ministrar sacramento aos escravos do lugar, bradou que não os queria ali, nem queria casamentos, confissões ou batismos em sua casa — exemplar típico das atitudes senhoriais na Colônia, sempre hostis à catequese de índios ou africanos.¹⁶

Além dos que por acidente defenderam o adultério ou contrariaram o matrimônio, outros tantos defenderam a fornicação mostrando pouco caso pelos impedimentos e pelas regras de parentesco oficiais, como Fernão Cabral de Ataíde,

rico senhor de engenho na Bahia que, tentando seduzir sua comadre na capela da fazenda, disse-lhe que “compadre não era parentesco algum... e tudo mais eram carantonhas que se punham”.¹⁷ Luís Rodrigues, lavrador baiano, parece ter-lhe seguido o exemplo e, desejando a cunhada, convidou-a para “dormir”, dizendo que não iriam ao inferno por fazerem tal coisa.¹⁸ E não menos notável foi a fala de Domingos Fernandes, de alcunha Tomacaúna, mameluco e sertanista, que simplesmente confessou ter *pensado* que tanto fazia dormir com afilhadas ou outras mulheres, pois sempre haveria pecado não fossem elas suas esposas. Tomacaúna não duvidara, é certo, do sexto mandamento mas, de qualquer modo, havia 22 anos dormira com duas afilhadas de batismo.¹⁹ Homens como Fernão Cabral ou Tomacaúna pensavam como muitos outros que não viam pecado nas relações sexuais com parentas afins, espirituais ou mesmo consangüíneas fora do primeiro grau. Afinal, os casamentos e namoros no interior das parentelas era fato comum em Portugal, Espanha e outras partes da Europa, sendo recente a ofensiva da Igreja contra a burla dos impedimentos. Todos ainda pareciam seguir provérbios como o de Montaigne no remoto século XIV: “*a cousine du second degré, enfonce-lui tout.*”²⁰

Foram poucos, no entanto, os que defenderam a “fornicação qualificada” no Brasil colonial, limitados, no caso, a “contestar” o pecado das relações adúlteras e incestuosas²¹ — maneira habitual, também na Península, de defender-se o tipo mais grave de fornicção. E, além de poucos, os que negaram haver pecado na fornicção qualificada fizeram-no de modo acidental, pálido e singelo, se comparados a certos transgressores da Europa: na Espanha do século XVI, por exemplo, houve quem afirmasse não ser pecado dormir com a filha, a irmã, e até com a mãe, enquanto que no país basco a Inquisição de Calahorra chegou a detectar vários “incestos gravíssimos”, e não simplesmente proposições, entre irmãos e primos de primeiro grau.²² Na Colônia, pelo contrário, as mais graves defesas da fornicção sempre mantiveram esse nível quase pueril e, não raro, mitigava-se a proposição negando-se apenas o *pecado mortal*, mas não o *venial*, nas relações sexuais entre homens e mulheres que não vivessem casados. O carpinteiro Gabriel Fernandes, ao constatar que tanto ele como seu compadre haviam “dormido com a mesma negra”, afirmou que somente “sete pecados daquele faziam um pecado mortal”.²³ Bento Cabral, filho de senhores pernambucanos, disse por sua vez, que dormir solteiro com solteira era somente pecado venial, sendo mortal deitar-se com virgens ou mulheres casadas.²⁴ E, como eles, muitos outros procuravam, em conversas diárias, adaptar suas moralidades e seus desejos às regras oficiais, malgrado o empenho da Igreja em fazê-los “discernir o pecado mortal do venial”.²⁵

A dinâmica do processo aculturador era porém tortuosa, errática, e tendia a misturar crenças populares e dogmas oficiais cada vez mais difundidos. Até mesmo a sistemática ameaça de danação eterna para os pecadores corria o risco de distorcer-se, submetendo-se às convicções populares sobre o uso do sexo. Não faltaram, pois, entre os “fornicários” da Colônia homens que relacionaram fornicação, diabos, paraíso e inferno, fazendo-o com a irreverência característica da cultura popular. “Quem não dorme com mulher neste mundo, dormem com ele os diabos no outro”, afirmou certo marinho receoso do falo satânico.²⁶ Não bastava dormir com negras para se ir ao inferno, “porque a misericórdia de Deus era grande”, exclamou um jovem mercador, seguro da complacência divina.²⁷ “Quem cá não se farta de fornicar não pode ir ao paraíso”, assegurou certo traficante de escravos, numa completa inversão do sexto mandamento.²⁸ “Fornicar, fornicar, que farte, [pois] que del Rey é a terra que ninguém foi ao inferno por fornicar!” — exclamou o carpinteiro Pero Gonçalves, convencido de que “ninguém ia ao inferno por amor de mulheres”.²⁹ Este último parece ter defendido a fornicação em grande estilo, à base de palavrões, pois em sua confissão o visitante mandou anotar que “ao invés da palavra fornicar que aqui se escreveu, disse [o réu] a palavra [em] português que isso significa, desonesto, que por honestidade se não escreveu”.³⁰

Frases como a de Pero Gonçalves não devem ter sido raras, no entanto, especialmente em conversas masculinas sobre mulheres, a seguirmos a observação de Gilberto Freyre sobre “a opulência de palavrões e gestos obscenos”, sobre o “domínio do erotismo grosso” característicos da cultura popular portuguesa.³¹ Muitas das conversas que surpreendemos entre os homens da Colônia do século XVI parecem indicar essa atmosfera de galhofa, escárnio e folgança, típica das moralidades masculinas da Península, mais do que obstinação em pecar. O melhor exemplo dessa excitação verbal de nossos colonos dá-nos a fala de Gaspar da Costa, homem simples, definido por seu denunciante como useiro em dizer lascívia, que justificou seus hábitos sexuais alegando problemas de saúde: contava aos amigos que “era mal disposto”, pois não urinava bem, salvo se dormisse com mulher, único remédio para sua doença; “e que como assim era, se deixasse de dormir com mulher pecaria... e se iria ao inferno”, pois era obrigado “a conservar sua saúde e sua vida, e amparar mulher e filhos” que deixara em Portugal.³² Homem chegado a gracejos, decerto arrancou gargalhadas dos circunstantes ao defender a fornicação para o bem de sua família.

Afirmção de virilidade, vanglória de machos, as defesas da fornicação também se aproximavam da variada gama de blasfêmias que, na Metrópole ou na

Colônia, emitiam os “fiéis” do catolicismo. Bem-humoradas ou coléricas, as blasfêmias eram muitas vezes a expressão de uma religiosidade popular insatisfeita com a distância e a frieza de dogmas ou ritos oficiais; agrediam-se símbolos divinos menos por “descrença” do que por vontade de aproximar Cristo do cotidiano, das aflições pessoais, humanizando-o, ou simplesmente como desabaços, acessos de raiva contra os problemas do dia-a-dia. “Boto a Cristo muita merda, e pela hóstia muita merda”, bradou um licenciado da Bahia, descontente com alguma coisa; “ *bendito sea el carajo de mi señor Jesu Christo* ”, exclamou a cigana Apolônia, ao caminhar sob a chuva intensa nos lodaçais de Salvador; “pelo pentelho da Virgem”, jurou certa vez o irreverente Bento Teixeira, useiro em falar da mãe de Jesus. Erotização de Cristo ou de Maria, mistura do profano com o sagrado, dos sentidos e fluxos do corpo com as coisas do espírito, eis o terreno em que se moviam, por vezes, as defesas da fornicação no trópico.³³

Com alguma irreverência, muitos escrúpulos e pouquíssima intenção “herética”, assim os homens da Colônia costumavam falar do sexo e das mulheres. Na grande maioria dos casos, limitavam-se a defender a chamada *fornicação simples*, o direito de homens solteiros fazerem sexo com mulheres solteiras sem incorrerem em pecado, mas jamais afirmaram, ao menos na Colônia, a licitude da fornicação com virgens ou donzelas, apesar de muitos blasfemarem contra a pureza da própria Maria.³⁴ Dormir com virgem era pecado mortal, eis o que a imensa maioria dos colonos pensava ou dizia ao conversar sobre o assunto. Também poucos, já o dissemos, foram os que defenderam as relações incestuosas ou adúlteras, e não raro os mesmos homens que julgavam não ser a fornicação um pecado mortal abriam explícita exceção para mulheres casadas ou parentas. Exemplo notável de comedimento vemos no sapateiro Antônio Fernandes, viúvo, que julgava “menos pecado” um homem dormir com solteiras do que ter “ajuntamento” com mulheres sem tencionar esposá-las.³⁵ Antônio admitia, pois, a cópula com mulheres “livres”, e até com noivas, contrariando o sexto mandamento e a proibição tridentina às relações entre esponsais, mas julgava errôneo desonrar jovens casadoiras, leal aos costumes populares do casamento, fiel ao matrimônio.

A lascívia dos portugueses no Brasil não era, assim, tão desregrada como sugerem as aparências. Nenhum deles esteve a defender qualquer espécie de “liberdade sexual”, como fez certo espanhol de Toledo, para quem “não era pecado fazer amor com uma mulher, fosse ela celibatária, virgem ou casada, sem lhe pagar, sem lhe mentir, sem nada lhe prometer, desde que ela o consinta livremente”.³⁶ Na Colônia, não obstante as “liberdades” do trópico e a bazófia dos homens, prevaleceu a valorização da família, de certas regras de parentesco, da casti-

dade e do matrimônio. Ao falarem sobre mulheres, nossos colonos mal disfarçavam a misoginia herdada da Península, vangloriando-se com irreverência de seus privilégios masculinos. Mas já não podiam evitar as culpas e os escrúpulos que a pastoral moderna buscava inculcar nas consciências.

MULHERES DEGRADADAS, FORNICAÇÃO LÍCITA

Habitados a conversar sobre sexo, mulheres e aventuras amorosas, os portugueses da Colônia julgavam errado, no entanto, deitar-se com virgens e faziam restrições às mulheres casadas, casadouras e algumas parentas. De que mulheres falavam, então, quando diziam não ser a fornicação um pecado mortal? Referiam-se, em primeiro lugar, à *mulher solteira* que, convém esclarecer, não possuía na época o significado que hoje lhe atribuímos de mulher não casada. Solteira era mulher desimpedida, livre, sem proteção de família ou marido, passível de envolver-se em quaisquer relações amorosas ou sexuais. O Peregrino da América utilizaria o termo no século XVIII para aludir à “gente mundana que vive cheia de vícios”, mas desde o século XV a palavra já possuía essa conotação depreciativa no vocabulário popular e erudito da Península Ibérica.³⁷ Na Espanha, *soltera* era a mulher suspeita de viver desregradamente³⁸ e, em Portugal, um alvará de D. João III sobre as prostitutas de Lisboa se lhes referia claramente como “mulheres solteiras”.³⁹ Com sentido muito diferente da celibatária — mulher que aspirava a casar-se ou que optara pela castidade sem ingressar em religião —, solteira era, como se dizia, a “mulher que nunca casou”, “mulher que não tem marido”, “mulher pública”, quase um sinônimo de meretriz, ainda que sem conotação profissional.

Não é de estranhar, aliás, a conotação fluida da “solteira” entre a mulher devassa e a meretriz de ofício, já que mesmo a palavra *prostituta* nem sempre se usava para aludir às “profissionais do sexo”. Lembra-nos Jean-Louis Flandrin que a palavra *putain*, largamente utilizada na França do século XVI, embora também aludisse às “profissionais da luxúria”, aplicava-se sobretudo às mulheres que buscassem o prazer nas relações sexuais.⁴⁰ E o ardor sexual experimentado por mulheres fazia delas prostitutas ou amantes, já escrevera São Jerônimo em seu antigo *Adversus Jovinianum*, a propósito do comedimento que devia reger o sexo conjugal.⁴¹ Por “não terem marido” ou por “venderem o corpo”, as mulheres solteiras eram logo associadas às prostitutas, suspeitas de cultivarem a sensualidade, fossem ou não “putanheiras” profissionais.⁴²

De qualquer modo, prostitutas ou “mulheres sem marido”, as solteiras da Europa provinham todas da miséria, filhas ou viúvas de gente pobre, vítimas de abandonos, estupros ou violações. Infamadas, acabavam no meretrício, por vezes combinado a outras ocupações eventuais e precárias.⁴³ Em Portugal, parece que a prostituição era o caminho natural para as mulheres violadas, pois a legislação Civil dispunha que, em caso de defloramento, só haveria reparação (casamento) se a mulher gritasse “Foão me fez isto”, apontasse no próprio lugar o culpado, e mostrasse as “partes corruptas”; achando-se o sedutor no dito local, ficaria então o crime provado, salvo “se o acusado desse provas de inocência”.⁴⁴ Na prática social dos séculos XV e XVI, mostra-nos Jacques Rossiaud para o caso francês, nem sempre era fácil distinguir entre bordéis e simples casos de alcouce, ou entre meretrizes profissionais e prostitutas de ocasião, “vagabundas atraídas pelos grandes trabalhos agrícolas sazonais, as feiras, as passagens dos príncipes ou as festas”.⁴⁵

Fosse pela via da alcovitagem, fosse pelo tradicional bordel, o fenómeno da prostituição seguiu o processo de urbanização medieval e, no limiar dos tempos modernos, florescia pujante em toda a Europa. Em França, qualquer aglomeração de certa importância possuía o seu *prostibulum*, além de casas de banho e outros lugares onde celibatários, padres e homens casados iam buscar os deleites do sexo com prostitutas ou mulheres disponíveis. Na Espanha, bordéis se alternavam com a prática da *alcabuetaria* (alcovitice), na qual lucravam as *celestinas* — feiticeiras, alcoviteiras e rufionas a um só tempo.⁴⁶ Na Veneza do século XVI erigiu-se uma verdadeira *civiltà puttanesca*, pelo prestígio e pela abundância de suas cortesãs, apreciadas em toda a Europa.⁴⁷ E também em Portugal, ainda na Idade Média, a prostituição “gozava de alto valor, merecendo a tolerância e a complacência de toda uma sociedade”. É Oliveira Marques quem nos diz: “meretrizes, soldadeiras, mancebas, mulheres de segre, mulheres que fazem pelos homens, tudo eram sinónimos, mais ou menos perfeitos, das prostitutas de hoje.”⁴⁸

Em todas as partes onde florescia, a prostituição gozava da chancela oficial — via de regra, da proteção municipal —, não obstante a existência de leis restritivas. Afinal, não era o meretrício o principal meio de proteger as donzelas de família, as esposas e as religiosas contra os desejos masculinos? Não dissera Santo Agostinho que a prostituição era um “mal necessário”? Com efeito, por não subverter a família ou a ordem conjugal e, ainda, por fornecer ao homem casado a possibilidade de saciar seus desejos sem corromper a esposa, conforme recomendara Jerônimo, a prostituição só episodicamente foi objeto de perseguição nas cidades europeias, ora em razão de algum escândalo, ora por eventual perturbação da ordem pública. O furor moralista do Concílio de Trento incomodou, é certo, a

livre circulação de meretrizes e a quase transparência dos bordéis, mas o fez menos do que a disseminação da sífilis, esta sim responsável pelo fechamento de muitos lupanares no século XVI.⁴⁹ Em Portugal, não faltaram leis objetivando adestrar a prostituição, proibindo meretrizes de andarem entre “gente honesta” ou expulsando de Lisboa as soldadeiras mais acintosas, mas nenhuma medida foi sequer cogitada para sua extinção.

Fenômeno social perfeitamente adaptado às sociedades modernas e, num falso paradoxo, tolerado pela própria Igreja, a prostituição era, em suas diversas modalidades, um fato comum na vida dos homens. Não é, pois, de admirar que não julgassem pecado mortal o dormir com prostitutas, mulheres solteiras ou públicas — enunciado freqüente entre os defensores da fornicação em Espanha, Portugal e colônias. Na Espanha, chegaram alguns a dizer que “era Deus quem desejava que houvesse ali tais mulheres [públicas] para evitar males mais graves”, ou “era o rei quem autorizava os bordéis”, e “quem guardasse a lei do rei guardaria a lei de Deus”.⁵⁰ Estavam esses tão-somente a repetir, num estilo simples, o que pensavam as autoridades civis e eclesiásticas em matéria de prostituição. Desde que se pagasse às tais mulheres, a fornicação não era pecado — eis o que diziam, de várias maneiras, portugueses e espanhóis da Península ou da América, sendo a “prostituição” tão integrada à sociedade, além de tolerada pelos poderes públicos, como soía ocorrer no século XVI.

Procuraríamos em vão, portanto, qualquer originalidade “colonial” nos lusitanos ou *mazombos* da Bahia ou de Pernambuco, quando diziam não ser pecado mortal “topar com uma mulher na rua, negociar para dormir com ela carnalmente e, com efeito, dormir aquela vez”, conforme afirmou em Salvador o sirgheiro Francisco Luís — embora também esse homem se tenha revelado escrupuloso, negando haver pecado na fornicação episódica com mulher de rua, mas admitindo-a em caso de “amancebamento”.⁵¹ A exemplo de Francisco Luís, muitos outros diziam a mesma coisa no Brasil, terra onde apesar da conhecida “liberdade sexual”, não faltaram meretrizes de ofício ou semiprofissionais, mulheres que vinham do Reino degredadas ou voluntariamente, a tentar melhor sorte nos domínios americanos de Portugal. A documentação inquisitorial da visitação quinhentista encontra-se povoada de personagens como Maria Gonçalves, de alcunha “Arde-lhe-o-Rabo”; Antônia Fernandes, a Nóbrega; Isabel Rodrigues, a “Boca-Torta”, e outras mulheres de “má vida”, especialistas em feitiçaria erótica e, à semelhança das *celestinas* valencianas, também envolvidas com prostituição e alcovite.

Antônia Fernandes, por exemplo, viera ao Brasil degredada por alcovitar a própria filha, e vivia a ensinar feitiços amorosos às mulheres da Colônia, prática

que alternava com o ofício de rufiona. Sua filha, Joana Nóbrega, parece ter-lhe seguido o exemplo e adorava um diabinho familiar a quem chamava Baul, o qual trazia no anel, e “dormia com os estrangeiros por detrás (...) porque lhe pagavam bem”.⁵² Como Joana Nóbrega, também uma tal Maria Machado se especializara na prostituição sodomítica e, presa pelo tribunal lisboeta no início do século XVII, acabaria degredada para o Brasil.⁵³ Meretrizes portuguesas não faltaram na Colônia, sendo aí tão apreciadas que às vezes recebiam sonetos, como o dedicado pelo licenciado Bartolomeu Fragoso a Beatriz Correa, a Baldaya, famosa meretriz de Salvador. “Dama resplandescete e bela”, “a quem igual não há em ser formosa”, “tão linda, tão perfeita e graciosa”, “fresca mais que cana” ... — eis alguns versos apaixonados que valeram ao improvisado poeta um processo inquisitorial.⁵⁴ Meretrizes portuguesas a incendiar a já inflamada sensualidade tropical, e a ensinar, como na Metrópole, inúmeras “defesas da fornicção simples” ... Nosso caro Manoel da Nóbrega, que por pouco escapou de uma grave doença na década de 1550, certamente morreria de desgosto se pudesse adivinhar no que resultaria seu apelo d'outrora, quando suplicara ao rei o envio de meretrizes brancas para se casarem no Brasil.

As moralidades masculinas da Colônia, ibéricas por origem, não se limitaram, porém, a reproduzir antigas crenças de que aos homens era lícito dormir com meretrizes. Lançando-se às mulheres da terra tão logo desembarcavam, os portugueses não tardariam a associar mulher solteira ou pública com a *negra* — termo que no século XVI aludia menos à africana do que à “negra brasileira”, “negra d'aldeia”, “negra da terra”, em suma, à índia. Seduzindo-as em troca de meros cacos de espelho, faquinhas ou panos coloridos — enquanto escravizavam ou matavam os homens nativos —, nossos colonos acabariam convertendo as mulheres indígenas em meretrizes de fato. Não é de espantar, portanto, que a maioria dos que negavam haver pecado na fornicção simples, fizesse acompanhar a clássica mulher solteira da *negra* — uma e outra mulheres degradadas, desonradas e passíveis de fornicção. O cristão-novo Diogo Nunes, rico senhor de engenho pernambucano, costumava dizer que, sem pecar, “bem podia ele dormir carnalmente ali com qualquer negra d'aldeia”, se lhe desse “uma camisa ou qualquer coisa”, como também não pecava em dormir “com mulher solteira, pagando-lhe seu trabalho”. Afinal, jactava-se, “rindo e zombando”, solteiras ou negras da terra eram mulheres do mundo “que viviam daquilo...”.⁵⁵ Fernão Cabral, por sua vez, nosso conhecido sedutor da comadre, não hesitou em confessar que aprovara os pecados de um falecido vizinho alegando que o homem “nunca os fizera com mulheres brancas e honradas, senão com negras”.⁵⁶ E o lavrador Gaspar Gonçal-

ves, português de 60 anos, negou que fosse pecado dormir com negras, mesmo se casadas, inclusive sendo ele casado, defendendo assim a fornicação adúltera.⁵⁷ Mas não o disse, a nosso ver, por desprezar o casamento; disse-o por desprezar a negra, desonrada por natureza, e certamente para reafirmar seus “privilégios masculinos”, tão caros aos homens da Península.

Degradadas e desejadas ao mesmo tempo, as negras da terra seriam o mesmo que as soldadeiras de Lisboa no imaginário de nossos colonos: mulheres aptas à fornicação em troca de alguma paga. E na falta de mulheres brancas, fossem para casar, fossem para fornicar — pois sempre escassearam as Nóbregas e as Baldayas do Reino — caberia mesmo às mulheres de cor o papel de meretrizes de ofício ou amantes solteiras em toda a história da colonização. Nos séculos vindouros, à degradação das índias e à sua reificação como objeto sexual dos portugueses somar-se-iam as das mulatas, das africanas, das ladinas e das caboclas — todas elas inferiorizadas por sua condição feminina, racial e servil no imaginário colonial.

Mais desonradas que as solteiras do Reino, pois além de “putas” eram de cor, nem por isso ficariam as cabrochas do trópico sem a “homenagem” do poeta. No século XVII, Gregório de Matos dedicaria vários de seus poemas a certas mulatas da Bahia, em geral prostitutas: “córdula da minha vida, mulatinha de minha alma”, costumava folgar irônico o “Boca do Inferno” ao referir-se às caboclas baianas de mil “tentações”. Talvez expressando um sentimento geral, Gregório de Matos louvava o corpo e os encantos da mulata, que, como a índia no século XVI, virara objeto sexual dos portugueses, mulher ideal para os amores profanos, especialmente se brancarona. Mas o mesmo poeta não ousava brincar com a honra das brancas às quais só escrevia em tom cortês, ao passo que às negras d’África ou às ladinas referia-se com especial desprezo: “anca de vaca”, “peito derribado”, “horrível odre”, “vaso atroz”, “puta canalha”...⁵⁸

À fornicação tropical não faltaram, pois, normas bem rígidas. Índias, negras e mulatas, reduzidas à prostituição velada ou explícita, degradadas em graus variáveis, assimiladas às “solteiras do mundo”, tais eram as mulheres que “atenuavam” o pecado da fornicação na sociedade colonial. Por mais sexualmente intoxicada que tenha sido a Colônia, como quer Gilberto Freyre, os valores da família, mescla da cultura popular e do discurso oficial, se fizeram presentes. E, desde o século XVI, andaram a povoar a imaginação e as palavras dos colonos lusitanos, articulados à tradicional misoginia herdada de Portugal, e ao preconceito racial que o colonialismo escravista não tardaria a difundir.

NOTAS

1. Boxer, Charles. *Relações raciais no império colonial português*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967, p. 123.
2. Apud Freyre, Gilberto. *Casa-Grande e senzala*. 16. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1973, p. 101.
3. Id. *ibid.*, p. 92.
4. Abreu, J.C. de. *Capitulos de história colonial (1500-1800)*. 6. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976, p. 28-29.
5. Freyre, G. Op. cit., p. 92-102; 189-200; 220.
6. Bérard, P. Le Sexe entre tradition et modernité (XVIe.-XVIIIe. siècles). *Cahiers internationaux de sociologie*. Vol. 76, 1984, p. 146.
7. Freyre, G. Op. cit., p. 137.
8. Foucault, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis, Vozes, 1977, p. 56.
9. Boxer, C. *A mulher na expansão ultramarina ibérica (1415-1815)*. Lisboa, Livros Horizonte, 1977.
10. *Primeira visitaçāo do Santo Ofício às partes do Brasil. Confissões de Pernambuco (1594-1595)*. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970, p. 55-56; 76-77; 132-133.
11. *Primeira visitaçāo do Santo Ofício às partes do Brasil. Denúncias de Pernambuco (1593-1595)*. São Paulo, Eduardo Prado, 1929, p. 396-397.
12. Delumeau, J. *Le Péché et la peur. La culpabilization en Occident (XIIIe.-XVIIIe. siècles)*. Paris, Fayard, 1983, p. 331.
13. Id. *ibid.*, p. 350-353.
14. *Confissões de Pernambuco*, p. 219-220.
15. ANTT/IL., processo 6341.
16. *Denúncias de Pernambuco*, p. 157-159; 145-146; 199-200.
17. ANTT/IL., processo 17065.
18. *Primeira visitaçāo do Santo Ofício às partes do Brasil. Denúncias da Bahia (1591-1593)*. São Paulo, Eduardo Prado, 1925, p. 494-500.
19. *Primeira visitaçāo... Confissões da Bahia (1591-1592)*. Rio de Janeiro, F. Briguet, 1935, p. 220-227.
20. Apud Ladurie, E. Le Roy. op. cit., 1982, p. 266. Provérbio parecido era ainda corrente na Espanha do século XVII: "A la ahixada, moltrielo y makilalla; i a la madrina, sin makila". V. Redondo, A. Les Empêchements au mariage et leur transgression dans l'Espagne. In *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne*. Paris, Pulse de la Sorbonne, 1985, p. 50.

21. A fornicação qualificada incluía, no direito canônico, o incesto, o adultério, o estupro ou violação de virgens ou freiras, o rapto e a sodomia. A fornicação simples limitava-se à cópula genital entre homens e mulheres solteiros.
22. Redondo, A. Op. cit., p. 52-53.
23. *Denúncias de Pernambuco*, p. 339-340.
24. ANTT/IL., processo 7955.
25. Enunciado extraído, à guisa de exemplo, do *Directeur pacifique des consciences*, do capuchinho Jean-François de Reims (século XVI). Apud Delumeau, J., op. cit., p. 353.
26. *Denúncias de Pernambuco*, p. 396-397. A iconografia dos séculos XVI e XVII sugere, aliás, essas fornicções satânicas, presentes nas descrições do inferno e, certamente, no imaginário popular.
27. Id. ibid., p. 326-329.
28. ANTT/IL., processo 11209.
29. Ibid., processo 11112.
30. O réu deve ter usado o verbo *foder*, que já Fernão Lopes utilizara na *Crônica de D. Fernando* como sinônimo de fornicção.
31. Freyre, G. Op. cit., p. 250-251. V. tb. Bakhtin, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo, Hucitec/UNB, 1987, p. 125 e segs.
32. ANTT/IL., processo 13167.
33. Para uma análise mais profunda das blasfêmias, remeto ao item "Dogmas e símbolos: incertezas e irreverências" in Souza, L. de M. e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986, p. 100-136.
34. Sobre o assunto ver Mott, Luiz R.B. Maria Virgem: ou não? Quatro séculos de contestação no Brasil. Comunicação apresentada na 15ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. Curitiba, 1986, 25 p.
35. ANTT/IL., processo 12527.
36. Dedieu, Jean-Pierre. Le modèle sexuel: la défense du mariage chrétien. In Bennassar, B. (org.) *L'Inquisition Espagnole (XVe.-XIXe. siècles)*. Paris, Marabout, p. 322.
37. M.B. Nizza da Silva afirma que os moralistas portugueses utilizavam com sentidos diferentes as palavras celibatário e solteiro: a primeira significava casto, continente, e a segunda, homem ou mulher sexualmente desregrados. V. *Sistema de casamentos no Brasil colonial*. São Paulo, Edusp, 1984, p. 80.
38. Pérez, Joseph. La Femme et l'amour dans l'Espagne du XVIe. siècle. In Redondo, A. Op.cit., p. 28.
39. Cruz, Francisco I. dos Santos. *Da prostituição na cidade de Lisboa*. Lisboa, Dom Quixote, 1984, p. 312.
40. Flandrin, J.-L. Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien. In *Le Sexe et l'Occident*. Paris, Seuil, 1981, p. 119.

41. Ariès, Philippe. O amor no casamento. In Béjin, A. (org.) *Sexualidades ocidentais*. Lisboa, Contexto, 1983, p. 183. Jerônimo só fizera repetir o estóico Sêneca, quando escreveu a célebre frase.
42. Expressão tradicionalmente usada no Alto Minho para designar as "mães solteiras". V. Cabral, João de Pina. As mulheres, a maternidade e a posse da terra no Alto Minho. *Análise social*, vol. 20 (80), 1984, p. 97-112.
43. Rossiaud, Jacques. Prostituição, sexualidade, sociedade nas cidades francesas do século XV. In Ariès, P. e Béjin, A. (org.) Op. cit., p. 189.
44. Aguiar, Asdrúbal A. de. Crimes e delitos sexuais em Portugal na época das ordenações. Separata dos números 1 e 2 do *Archivo de Medicina Legal*, vol. 3, 1930, p. 50.
45. Rossiaud, J. Op. cit., p. 186.
46. Graullera, Vicente. Mujer, amor y moralidad en la Valencia de los siglos XVI y XVII. In Redondo, A. (org.). Op. cit., p. 93.
47. Olivieri, Archillo. Erotismo e grupos sociais na Veneza do século XVI: a cortesã. In Ariès, P. e Béjin, A. Op. cit., p. 93.
48. Marques, H. de Oliveira. *A sociedade medieval portuguesa*. 4. ed. Lisboa, Sá da Costa, 1981, p. 126-127.
49. Bologne, Jean-Claude. *Histoire de la pudeur*. Paris, Olivier Orban, 1986, p. 32.
50. Dedieu, J.-P. Op. cit., p. 322.
51. ANTT/IL., processo 17807.
52. *Confusões da Bahia*, p. 76-81.
53. ANTT/IL., processo 11860.
54. Ibid., processo 10423.
55. *Denúncias de Pernambuco*, p. 189-191; 244-245.
56. ANTT/IL., processo 17065.
57. *Denúncias da Bahia*, p. 375-376.
58. V. excelente análise de Koshiba, Luiz. *A divina colônia: contribuição à história social da literatura*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da FFLCH da Universidade de São Paulo, 1982, esp. o capítulo IV, "Corpo e alma", p. 87-123.

CONCUBINATO E MATRIMÔNIO

Diziam que o estado do casado era melhor que o do religioso, e que a ordem que mais agradava a Deus era a dos casados.

Confissão de Manoel Pinto
Pernambuco, 1595

Tanto que uma pessoa estava nestas partes do Brasil, logo nelas podia casar sem embargo de ser casado em outra parte.

Confissão de Catarina Morena
Bahia, 1593

Sequiosos de prazer sexual, convencidos de que a maioria das mulheres do trópico eram “solteiras” passíveis de fornicação, nossos colonos resistiriam ao casamento desde o século XVI. “Não gostavam de casar para toda a vida, mas de unir-se ou de amasiar-se”, afirma Gilberto Freyre,¹ frase que bem se poderia estender à totalidade de nossa historiografia, quase unânime em considerar o matrimônio legítimo, contraído na observância das regras oficiais, um fato raro na Colônia, restrito à elite branca ligada à terra, ao comércio ou aos cargos públicos. É certo que a maioria de nossos autores nem sempre atribui ao tal “gosto por amasiar-se” o fracasso ou limitação do casamento no Brasil, alegando, por outro lado, as dificuldades encontradas pela maioria da população em atender às exigências burocráticas e financeiras do matrimônio eclesástico, a instabilidade social e a mobilidade espacial das camadas pobres da Colônia e, no caso dos escravos, a tradicional oposição dos senhores ao matrimônio dos cativos. Admite-se, ainda — e não poderia ser de outro modo —, que muitos homens e mulheres casados, além de padres seculares e religiosos, freqüentemente se amancebavam. Mas é quase consensual, diríamos, a idéia de que o casamento era uma opção das “classes

dominantes", motivado por interesses patrimoniais ou de *status*, restando o concubinato como alternativa sexual e conjugal para os demais estratos da Colônia.

Seja como for, o casamento era relativamente escasso. Os depoimentos de jesuítas, bispos e autoridades civis, ainda que guiados pela moral oficial e portanto tendenciosos, prontos a ver lassidão em qualquer união não sacramentada, confirmam os obstáculos concretos que a situação colonial impunha ao matrimônio católico. Confirmam-no, ainda, as informações disponíveis sobre os filhos ilegítimos ou naturais: variável no tempo e no espaço, a ilegitimidade chegou mesmo ao extraordinário índice de 90% das crianças nascidas em Minas Gerais, entre 1719 e 1723² e, na Bahia da mesma época, informa-nos Russel-Wood, havia mães que "deixavam os filhos à noite nas ruas sujas", onde eram devorados pelos cães ou morriam de fome — o que levaria a Santa Casa de Misericórdia a instituir sua "roda de expostos" em 1726.³ Situações extremas e peculiares, sem dúvida, mas indicativas de quão afastadas podiam ser as relações sexuais e o casamento em certas regiões e épocas coloniais.

Queixas dos religiosos, escassez de casamentos, alto índice de bastardos, tudo parece indicar que as relações sexuais ocorriam, predominantemente, na esfera do concubinato. Termo genérico, a encobrir numerosas situações amorosas e sexuais, seria o concubinato a grande prova do desregramento moral da Colônia, do clima de "intoxicação sexual" que Gilberto Freyre atribuiu ao passado brasileiro? Ou, pelo contrário, como sugerem investigações recentes, seria mera união consensual, livre, por vezes tão estável quanto o próprio matrimônio, resquício do "casamento costumeiro" que vigia em Portugal antes do Concílio de Trento? A questão que se nos apresenta é, portanto, de natureza dupla: consiste, de um lado, em averiguar até que ponto o matrimônio oficial e o concubinato se opunham, jurídica e socialmente, enquanto *alternativas conjugais* e, de outro, examinar em que medida o "casamento na igreja" se limitava, de fato, ao estreito círculo da elite colonial.

COSTUMES E LEIS

Já mencionamos o esforço assumido pela Igreja Tridentina no sentido de uniformizar os ritos matrimoniais e de impor as regras do sacramento sobre os costumes sociais ou as decisões individuais. Subordinar o casamento à autoridade eclesiástica implicava zelar pelos impedimentos oficiais; regular as dispensas nos

casos cabíveis; proibir a coabitação de noivos; assegurar a bênção do pároco como requisito *sine qua non* para o matrimônio; garantir a publicidade da cerimônia com a exigência de duas testemunhas. Os grandes inimigos a domesticar eram então, aos olhos da Igreja, os “casamentos costumeiros” — onde a chancela eclesiástica era, no máximo, um rito entre vários — e os “casamentos clandestinos”, feitos à revelia das famílias dos nubentes e, conseqüentemente, sem a publicidade ou as regras do modelo oficial.

A tradição oral e o direito escrito informam-nos muito sobre esses casamentos “irregulares” que continuaram a vigir em Portugal e nos demais países católicos pelo menos até o século XVII — embora a Reforma Tridentina da Igreja tenha contribuído decisivamente para sua gradual extinção. Em Portugal, denominava-se *recabedo* o casamento costumeiro, vigente na Baixa Idade Média, e que, segundo Teófilo Braga, já incluía algum tipo de bênção sacerdotal.⁴ Oliveira Marques o descreve como “casamento de bênção” realizado na igreja ou à porta desta, embora raramente se efetuassem os banhos e proclamas decretados pelo IV Concílio de Latrão — e confirmados por Trento.⁵ As cerimônias variavam muito conforme a região, porém o que mais importava era a aliança de famílias, expressa no rito de origem visigótica em que o homem entregava à noiva o anel esponsalício, símbolo do *pretium puellae*, ou reparação da virgindade devida à autoridade paterna.⁶ Tratava-se, pois, de um “contrato de arras”, que implicava a “compra” da esposa pelo marido — e autorizava a coabitação dos noivos antes mesmo da cerimônia eclesiástica —, o qual foi progressivamente substituído, após o século XVI, pelo costume romano de dotação da noiva pelo pai. Ao lado desse matrimônio, concertado pelas famílias e abençoado pela Igreja, davam-se os “casamentos de juras”, quase um sinônimo de rapto, chamado em Espanha de casamentos *a furto*. Feitos sem a autorização paterna, sem os devidos pagamentos de arras ou dotes, às vezes sem a bênção do padre, eram uma “espécie de antecessor do casamento clandestino” da época moderna.⁷

Ainda em 1603, regulamentando as penas a serem aplicadas aos adúlteros, o Código Filipino expôs uma classificação de matrimônios que espelhava, em certo sentido, os costumes do Reino em matéria de casamentos.⁸ Ali apareciam o “casamento de direito”, celebrado segundo o modelo oficial; o “casamento de feito”, realizado sem as dispensas “por haver parentesco ou cunhadio impeditivo do matrimônio de direito”; o “casamento de pública fama”, onde os cônjuges coabitavam “em fama de marido e mulher” e assim eram tidos pelos vizinhos.⁹ Os dois últimos aludiam, em situações variáveis, aos antigos casamentos de juras, presumidos ou realizados sem a correta observância das normas eclesiásticas, mas

todos eles, fossem costumeiros ou clandestinos, eram verdadeiros casamentos ao nível da cultura popular lusitana. Devidamente reconhecidos pela comunidade, consumados pela vontade da família ou pelo ânimo dos cônjuges de casar, ter filhos e partilhar a vida marital.

Antes mesmo do Concílio de Trento, a Igreja portuguesa esforçou-se por combater aqueles matrimônios, tidos como “irregulares”, considerando escandalosas, malignas e perigosas as cerimônias realizadas “escondidamente, sem os banhos e ditos oficiais” — o que foi obviamente reiterado pelas Constituições Extravagantes do Arcebispado de Lisboa, em 1565, e pelos demais sínodos lusitanos do pós-Trento.¹⁰ Referindo-se a Portugal e ao Brasil, M.B. Nizza da Silva sugere que, após o Concílio, a nova disciplina matrimonial tendeu a considerar os matrimônios irregulares, sobretudo os clandestinos, como formas de concubinato, não obstante fossem legítimos casamentos aos olhos da comunidade, dos contraentes e das próprias leis do Reino.¹¹ O mesmo afirmou James Casey em relação à Espanha, frisando a dificuldade de se distinguir o concubinato do casamento costumeiro no século XVI, pois, em várias regiões, os desposórios continuaram a facultar as relações sexuais e a coabitação dos noivos antes da bênção nupcial.¹² Nessa perspectiva, o “moderno concubinato”, tão hostilizado pela Reforma Católica, não passaria em muitos casos de uma conjugalidade socialmente aceita, embora ilegal e pecaminosa à luz do direito canônico.

É outro, no entanto, o enfoque que adotamos em face dessa questão. Já na tradição pagã greco-romana distinguia-se claramente os matrimônios válidos implicando coabitação, alianças, zelo pela descendência, partilha ou separação de bens, do simples *concubinatu* assimilado às relações entre amantes — embora fossem os casamentos da Antiguidade um contrato essencialmente privado. E também o direito franco-germânico reconhecia profundas diferenças entre a *muntehe*, equivalente ao legítimo casamento romano, e a *friedelehe*, simples ligação, união provisória destinada a “disciplinar a atividade sexual dos jovens” sem ligá-los definitivamente às mulheres.¹³ Na história ocidental, o concubinato sempre foi, é certo, mais do que uma relação sexual episódica, mas não parece ter se identificado com qualquer forma de casamento. Antônio de Moraes e Silva o definiu, em seu *Dicionário*, como sinônimo de amancebamento, referindo-se à concubina como amásia, manceba, “amiga de um só”, mulher “que não é prostituta vulgar”.¹⁴ No plano das comunidades e da tradição familiar ocidental, desde há muito casamento e concubinato eram formas distintas de união.

Em meados do século XVI, o Concílio de Trento penalizou o concubinato com mais rigor do que o fizera a Reforma Gregoriana nos séculos XII e XIII, mas

não por julgá-lo alternativa matrimonial ao “casamento na igreja”. “Pecado grave é que os solteiros tenham concubinas; porém muito mais grave, e cometido com notável desprezo deste grande Sacramento do Matrimônio, é que também os casados vivam em estado de condenação, e se atrevam a mantê-las e conservá-las, às vezes em sua própria casa”, publicamente — eis o que dispunha o Concílio na introdução da matéria.¹⁵ O concubinato era visto, pois, como simples variante da fornicação: ofensa ao sexto mandamento, sendo solteiros os amancebados; ofensa ao nono mandamento e à fidelidade conjugal, em se tratando de adultério. Nenhuma disposição tridentina assimilou, ao que nos consta, concubinato e casamento clandestino ou irregular. E, fiéis ao espírito tridentino, as Constituições do sínodo baiano de 1707 definiram o concubinato como “ilícita conversação do homem com mulher, continuada por tempo considerável”,¹⁶ acrescentando a durabilidade do amancebamento aos critérios de publicidade e eventual coabitação fixados em 1563.

Na perspectiva eclesiástica o concubinato aludia, portanto, a uma relação intermediária entre a simples fornicação e o adultério, antes definida pela durabilidade e publicidade do que pela coabitação — só expressamente referida pelo Concílio no caso de homens casados que mantivessem amantes na própria casa. É certo que as mesmas Constituições baianas referiam-se à fama do “viver portas adentro” como prova suficiente de incriminação mas, ainda nesse ponto, considerava a possibilidade de ser a manceba uma criada do acusado¹⁷ — o que bem nos sugere uma concepção “clássica” de concubinato, que tradicionalmente associava “fornicação” e serviços domésticos, mais do que vida marital. Idéia semelhante extraímos de uma decisão do papa Alexandre VI no século XVI, quando proibiu obrigar-se o concubinário “a lançar fora a concubina” se fosse mulher “mui útil para a comodidade” do homem, e se na impossibilidade de substituir a “criada”, viessem a lhe causar “fastídio os manjares feitos por outrem”.¹⁸ Mesmo no tocante ao concubinato de padres — mancebia que mais preocupava a Igreja da Contra-Reforma —, o critério da coabitação não mereceu grande destaque nas Constituições de 1707, limitadas a distinguir genericamente os “fornicários vagos”, culpados de eventual incontinência, dos padres amancebados, costumados a “andar” com alguma mulher.¹⁹ A lei da Igreja jamais confundiu concubinato e casamento costumeiro ou clandestino — os dois últimos, verdadeiros “rivais” do modelo matrimonial tridentino —, como também o não identificou à coabitação conjugal. Fornicação simples ou adúltera, relação entre amantes, escandalosa e contumaz, assim o direito eclesiástico parecia enquadrar os amancebamentos.

E buscaríamos em vão, também na legislação Civil portuguesa dos séculos XVI e XVII, qualquer identificação entre concubinato e matrimônio “de fei-to” ou “de pública fama”. A notar, primeiramente, que o Código Filipino utiliza-va, em vez da palavra *concubinato*, o vocábulo *barreguice*, derivado de *barregão*, em português, ou *barreguin*, no idioma vernáculo dos Pireneus, termo que signi-ficava “moço solteiro”, “bem disposto”, “amigo” ou “amante”²⁰ — sinal de que a cultura popular ibérica possuía uma expressão específica para aludir a esses amores. E também as chamadas barregãs apareciam no Código como amantes, mulheres “teúdas e manteúdas”, esclarece Viterbo, ora de leigos, ora de padres.²¹ Mas o maior indício da distinção estabelecida pelo direito régio entre *barreguice* ou concubinato e casamento presumido, vemo-lo na disposição contra o concubinário casado (adúltero): “para prova do casamento do que se diz ser *barregueiro* casado, bastará provar-se que ele está em voz e fama de casado (...), e bem assim bastará, para prova da *barreguice*, provar-se que estão em voz e fama de *barregueiros*, e são costumados e vistos *entrar um em casa do outro*”.²² As Ordenações Filipinas, que nessa matéria só fizeram repetir as Manuelinas de 1521, distinguiam claramente o concubinato do casamento informal, sugerindo-nos ainda que também a popula-ção do Reino o fazia, ao elegerem o rumor público como critério de qualifi-cação penal.

Ainda que no cotidiano da Península muitos amancebados do século XVI se unissem com ânimo conjugal, e assim fossem vistos pela população — o que dificilmente se poderia demonstrar —, casamento e concubinato eram situações totalmente distintas *no plano jurídico*: o primeiro podia ser legítimo contrato e sacramento desde que celebrado segundo as regras da Igreja, mas podia ser tam-bém nulo, irregular ou “inconveniente”,²³ no caso de faltarem as dispensas de parentesco, testemunhas e outros requisitos; já o segundo implicava, antes de tudo, a transgressão do sexto ou do nono mandamentos e, ainda, dos códigos civis. No domínio da lei, o concubinato não era uma “instituição rival” do casamento tridentino: não mais que os casamentos presumidos, clandestinos ou costumeiros, embora fosse uma especial ameaça à ordem familiar, austera e continente, que a Reforma Católica buscava difundir.

PRÁTICAS DO CONCUBINATO

Referindo-se à Europa, Jean-Louis Flandrin escreveu: “em relação ao casamento, que era uma instituição social pela qual se aliavam as famílias de mesma condição a fim de se perpetuarem, o concubinato era uma união pessoal, um caso de amor, ao menos da parte do homem.” Instituição social atrelada a interesses familiares, a cerimônia de casamento era importante rito de passagem na cultura européia medieval e moderna, fosse ou não sancionada pela bênção eclesiástica. O próprio casamento era, antes de tudo, um contrato extensivo à vida conjugal, embora pudesse ser também um sacramento — o que, por si só, diferenciava-o do concubinato, espaço de amores impossíveis, vontades individuais, paixões mal vistas na comunidade. Envolvidos em concubinatos, diz-nos Flandrin, eram os amantes adúlteros, homens ou mulheres insatisfeitos com seus cônjuges “arranjados”; os miseráveis, gente que não possuía recursos ou estabilidade social para contrair matrimônio; os que, sendo ricos, ou gozando de importante *status*, jamais esposariam amásias de condição inferior; os padres e clérigos que, à semelhança do cura de Montaillou, recusavam a castidade inerente ao estado religioso.²⁴

Na Europa do século XVII, o concubinato entrou em franco declínio, espelhado no recuo das taxas de ilegitimidade entre crianças batizadas — o que se deveu, em boa medida, à propaganda moralista das Reformas Católica e Protestante. Na Colônia, pelo contrário, cresceu desde o século XVI, tornando-se o espaço por excelência das relações sexuais e da procriação, tantos eram os obstáculos que a situação colonial impunha ao casamento legítimo. Mas, pelo menos no plano das motivações e situações de amancebamento, o concubinato colonial não esteve muito afastado do descrito por Flandrin, salvo pelo caráter plurirracial que lhe marcou o trópico.

O mundo dos concubinários, vemo-lo na correspondência jesuítica do século XVI, entre os amores de índias e colonos, que tanto inquietaram os jesuítas; vemo-lo, um pouco, entre os personagens da primeira visitação inquisitorial ao Nordeste; e, ainda, nos tratados morais dos séculos XVII e XVIII, entre os queixumes e as intimidações de um Nuno Marques Pereira ou de um Jorge Benci. Mas é sobretudo na documentação das visitas diocesanas, ou “devassas gerais”, que o concubinato aparece de maneira mais completa — inclusive através de séries —, pois era competência dos bispos, ou da Justiça Eclesiástica, o chamado crime de amancebamento, incluído no monitório (rol de culpas) fixado pelo visitador episcopal no lugar da inquirição.²⁵ Desde o século XVI, como veremos, os bispos

coloniais ordenaram *visitas*, poderoso mecanismo de policiamento dos costumes e das religiosidades populares na Metrópole e na Colônia, mas somente algumas devassas do século XVIII e do início do XIX foram descobertas por nossos historiadores, relativas ao sul da Bahia, a Minas Gerais e ao Mato Grosso: poucas visitas, sem dúvida, porém ricas em informações sobre a prática do concubinato no Brasil.

CONCUBINATO, ESCRAVIDÃO E RACISMO

Difundido em todas as camadas sociais, e generalizado em toda a Colônia, o concubinato resultava, em primeiro lugar, da situação colonial e da escravidão. Já Nóbrega dizia, em 1551, que os homens da Colônia “tinham índia de muito tempo, de que tinham filhos, e tinham por grande infâmia casarem com elas”.²⁶ Casar-se com índias a quem viam como “solteiras”, prostitutas ou amásias, eis uma idéia jamais acalentada pela maioria dos portugueses chegados ao Brasil no século XVI. Verdadeira infâmia, assim julgavam a mera hipótese de tais casamentos, só cogitados, provavelmente, pelos insistentes padres da Companhia.

Às mancebas índias dos primeiros lusitanos somar-se-iam as negras, mulatas, mamelucas e mesmo as brancas pobres nos séculos XVII e XVIII. A falta de mulheres “brancas e honradas” — para usarmos a expressão de Fernão Cabral em 1592 — e a convicção que tinham os portugueses de seus privilégios sexuais, mesmo se casados, levá-los-iam cada vez mais para o mundo do concubinato. Mas quase nunca se casavam, ou sequer cogitavam fazê-lo, com essas mulheres degradadas pelo colonialismo e pelos valores ibéricos de pureza racial, mesmo que por elas se apaixonassem. Muitos solteiros viviam amancebados por anos a fio, preferindo a morte à vergonha de esposar mulheres infamadas pelo sangue, pela cor ou pela condição social. Exemplo dessa situação-limite deu-nos, com efeito, o governador de Goiás, Fernando Delgado de Castilho, que, apaixonado por uma mulher pobre com quem vivia publicamente no palácio, incluindo a prole ilegítima, “preferiu suicidar-se à levá-la casada para o Reino...”²⁷

Mas, se já no direito canônico e nos costumes europeus a concubina oscilava entre a amante livre e a criada, no Brasil colonial acabaria muitíssimo identificada à escrava. Embora negue a existência de preconceitos raciais na Colônia, o próprio Gilberto Freyre admitiu a escravidão como fonte privilegiada de concubinatos,²⁸ pois todos os que possuíam negras, fossem grandes senhores ou simples trabalhadores, julgavam-se no direito de ampliar seu domínio à posse

sexual. É certo que muitos amancebamentos eram autênticas paixões e casos de amor entre senhores e escravas, como no lendário romance entre o contratador João Fernandes e a escrava Xica da Silva no distrito Diamantino do século XVIII, além de numerosos amores menos célebres: Mateus Gonçalves, em Sabará, que dava saia de estofado e trazia a cavalo sua preta Maria Bonita; Antônio Vaz, homem casado em Ouro Preto que, enciumadíssimo, mandava vigiar sua escrava na missa, e muitos outros...²⁹ E, na Bahia do século XVIII, um rico proprietário de escravos amava tanto a sua escrava-concubina que chegou a conceder-lhe em testamento a liberdade, a propriedade da casa e três escravos, “com a condição de que ela permanecesse solteira”.³⁰

A tendência geral era, porém, a de confundir exploração social e sexual, unindo-se os senhores, casados ou solteiros, às negras e mulatas da casa-grande ou da senzala, a despeito do *tour de force* jesuítico inspirado por Trento. Antonil e sobretudo Jorge Benci, foram alguns dos que recriminaram os senhores por cortejarem as escravas, humilhando as legítimas esposas, presenteando as amantes, e até mesmo alforriando-as em troca de favores sexuais — recriminação comprobatória, sem dúvida, de uma prática corriqueira da escravidão colonial. E assim como Alexandre VI tolerara a criada-concubina que fosse indispensável ao serviço do seu amo, também as Constituições de 1707 curvar-se-iam aos hábitos coloniais, reconhecendo tacitamente o direito dos senhores de se amancebaram com suas escravas. Reconheceram-no ao fixarem como prova de concubinato o fato de um homem manter em casa alguma mulher que ali engravidasse, não sendo com ela casado, fosse criada ou qualquer outra, *desde que livre*.³¹ Ao isentar os senhores, a decisão eclesiástica admitia, também veladamente, que outros homens poderiam engravidar as escravas, mulheres reduzidas a objeto sexual na Colônia, vulneráveis a quaisquer “tratos ilícitos”. Mas a Igreja era perfeitamente sabedora de que os senhores eram igualmente suspeitos de tal paternidade, e ainda assim os não incriminou na lei, ciente de como seria inócua semelhante decisão. A tolerância do sínodo baiano não constituiu, porém, nenhuma originalidade colonial, embora os costumes senhoriais do Brasil tenham certamente pesado naquela isenção. Já os Códigos Manuelino e Filipino haviam isentado com mais benevolência o próprio clero, só considerando prova de amancebamento o fato de a escrava ter filhos batizados, e assim nomeados pelo padre concubinário.³² Desde o século XVI, portanto, a própria monarquia revelava-se sensível aos privilégios senhoriais e concubinários do clero lusitano.

O costume de amancebar-se com as próprias escravas não era privilégio dos grandes senhores. Homens simples também o faziam, como o humilde pintor Jacinto Ribeiro, que vivia "de suas portas adentro" com a escrava Leonor ou o ferrador João Teixeira de Carvalho, amancebado com duas mulatas em sua casa, uma cativa de sua propriedade e outra forra — os dois casos ocorridos em Minas Gerais no "século do ouro".³³ Tais amancebamentos, corriqueiros em Salvador, Vila Rica e outros lugares, às vezes se confundiam com a prostituição das escravas pelos amantes, geralmente homens simples que não raro adquiriam negras e mulatas para ganhar, prostituindo-as, o sustento diário. Exemplo notável: Laura de Mello e Souza informa-nos sobre certo Manuel Lobo, rancheiro pobre que dormia com sua escrava Juliana, e ainda a obrigava a fazê-lo com desconhecidos, de preferência negros, desejava que a mulher parisse crioulos. "O que se queria é que as negras gerassem" — afirma Gilberto Freyre —, "que as negras produzissem muleques".³⁴

Práticas como as de Manuel Lobo não deviam ser raras na Colônia, mesmo entre senhores de posses; quando não alcovitavam suas negras, induziam-nas à prostituição, faltando-lhes com o sustento, as roupas e, no caso das mulatas da casa-grande, negando-lhes os trajes engalanados que apreciavam usar no cortejo das sinhas. Já o incansável Benci instava para que senhores e senhoras vestissem as escravas que, de outro modo, o fariam na "oficina do pecado". De que valeria se trajarem as escravas como librés tão várias "nas sedas e nas cores" como nas "mãos de quem as receberam"? — admoestava o jesuíta.³⁵

E, prostituição de escravas à parte, o concubinato de brancos com negras ou mulatas era sobretudo uma faceta da exploração escravista, extensiva aliás à opressão da miséria. Senhores, mercadores e burocratas não só abusavam sexualmente das cativas, como de mulheres que, pobres ou desamparadas, lhes serviam de amantes. Na história da Colônia não faltaram exemplos de autoridades, juízes e governadores pródigos em conceder favores ou dinheiro a mulheres humildes, "tirando-as da miséria", protegendo-as da Justiça, convidando-as para saraus e comédias palacianas em troca de prazeres sexuais. Assim começavam, assim prosseguiram, diversos concubinatos no passado colonial.

Buscar-se-ia em vão, na maioria dessas relações, qualquer espécie de "união livre", análoga e alternativa ao casamento oficial. Esses homens mais ou menos poderosos que se uniam a escravas, forras, criadas ou brancas pobres, jamais o faziam com ânimo conjugal e, mesmo que solteiros e apaixonados, não poderiam desposá-las impunemente. Não fosse pela pobreza ou reputação que infamavam tais concubinas, sê-lo-ia pela cor e progênie índia, mestiça ou negra, igualmente

infamada no direito e nas tradições ibéricas da época moderna. Os que ousassem casar com mulheres de cor ou cristãs-novas ficariam impedidos de concorrer aos quadros burocráticos da monarquia; ingressar nas Ordens Militares de Cristo, Aviz e Santiago; integrar o clero; obter veranças nas câmaras municipais; associar-se a certas irmandades, misericórdias, instituições de caridade e outras — além de igualmente bloquearem toda a sua descendência.³⁶ É certo que muitos brancarrões endinheirados conseguiam burlar os impedimentos “raciais”, beneficiando-se da venalidade de vários cargos, ou das “dispensas especiais”; e não faltaram, ainda, clérigos mestiços em todo o império colonial português.³⁷ Mas o racismo ibérico era suficientemente poderoso para bloquear muitas aspirações e, com isso, relegar as uniões plurirraciais ao mundo instável do concubinato. Anita Novinsky nos informa sobre muitos candidatos a familiares do Santo Ofício — função contemplada com prestígio e privilégios — que se viram efetivamente rejeitados por famas de “mourisco”, “mulatice”, ou até por estarem amancebados com mulheres de cor.³⁸ E, notável exemplo da hierarquia de preconceitos no século XVIII, o marquês do Lavradio rebaixaria um índio do posto de capitão-mor por ter esposado uma negra, “manchando o seu sangue, e se mostrando indigno do cargo”.³⁹

Não por acaso foram raros os casamentos mistos no Brasil colonial, sendo tantos os entraves que o direito e os costumes impunham às uniões inter-raciais.⁴⁰ Sobreretudo nas relações entre brancos ou senhores, e mulheres de cor ou escravas, o concubinato esteve longe de ser qualquer espécie de casamento alternativo ao modelo oficial. Parece ter sido, antes, uma imposição do escravismo e do preconceito racial — notável fusão dos ideais ibéricos de “pureza de sangue” com as exigências do moderno colonialismo. Confundiu-se, em várias situações, com diversos graus de prostituição, alcovitagem e exploração da pobreza, mais do que com casamentos, mesmo que aos olhos da sociedade colonial — e não do poder. Foi, especialmente, o campo privilegiado da miscigenação, que por meio dele, concubinato, “ficaria estabelecida de forma definitiva”.⁴¹

CONCUBINATO, ESCRAVIDÃO E INTERESSES SENHORIAIS

Além de abarcar relações mais ou menos duradouras entre amantes desiguais na estratificação social e étnica da Colônia, o concubinato incluía as uniões entre escravos. Usadas sexualmente pelos senhores, ou compelidas à prostituição, a maioria das escravas dificilmente se casava nos moldes oficiais com seus parceiros.

ros de infortúnio. Viviam todos amancebados, como se dizia à época, para desespero dos jesuítas e demais autoridades eclesiásticas coloniais.

Nossa historiografia é, aliás, unânime em reconhecer a relativa escassez de casamentos legais no seio da população escrava, fato notório desde o século XVI. No tocante aos escravos de origem africana o reduzido número de casamentos decorria, antes de tudo, das imposições do tráfico, montado para abastecer de braços fortes a lavoura tropical e as minas, e por isso mesmo composto majoritariamente de homens. Independentemente da reprodução natural dos escravos, aliás dificultada pelos rigores da exploração escravista e pelos interesses do comércio negreiro, o desequilíbrio entre homens e mulheres tendeu a perpetuar-se nos três séculos do escravismo colonial. Impossibilitados de se casar por falta de mulheres em igual condição social, os escravos ainda o seriam pela má vontade dos senhores. Já no século XVI vimos que os primeiros colonos relutavam muito em casar seus escravos índios, receosos de que o matrimônio os alforriassem. E, ao longo dos séculos XVII e XVIII, já consolidada a escravidão com base nos africanos, nossos senhores ampliariam os motivos para não casá-los, alegando principalmente que os “brutos” africanos eram incapazes de vida conjugal, pois, uma vez casados, logo se desmandavam, quando não se matavam, enfadados, com feitiços e peçonhas.⁴²

Habituaados a ver os escravos como bens a comprar ou vender em qualquer ocasião; acostumados, ainda, a dispor sexualmente das negras, os senhores coloniais foram sempre hostis a tais casamentos, do mesmo modo como resistiam à ingerência eclesiástica no domínio das práticas escravistas em geral. Até mesmo alguns religiosos, sempre prontos a evangelizar os cativos, andaram evitando o casamento dos negros, como fizeram os franciscanos em 1745, proibindo matrimônios que envolvessem escravos dos conventos.⁴³

Os jesuítas, no entanto, além de casarem o copioso número de escravos da Companhia, foram autênticos cruzados na luta contra o concubinato nas senzalas, tolerado e incentivado pelos senhores. “Casai-os, vós” — apregoava Benci aos senhores — “que desta maneira satisfareis a vossa obrigação. E se depois de vinculados com o santo matrimônio, forem viciosos, a eles tocará, e não a vós, dar conta a Deus dos pecados que cometerem.”⁴⁴ Os ecos do discurso iniciano, vemo-los em parte numa disposição do sínodo baiano, em 1707: “(...) os escravos e escravas podem casar com outras pessoas cativas, ou livres, e seus senhores lhe não podem impedir o matrimônio, nem o uso dele (...), nem por esse respeito os podem tratar pior, nem vender para outros lugares remotos, para onde o outro, por ser cativo, ou por outro justo impedimento o não possa seguir (...)”.⁴⁵ Ecos da

propaganda jesuítica, sem dúvida, retrato da oposição senhorial ao casamento dos escravos, a disposição de 1707 consistia, porém, numa repetição quase literal do que rezaram as Constituições Extravagantes do arcebispado de Lisboa, em 1569,⁴⁶ prova de que havia muito a tradição senhorial portuguesa hostilizava semelhantes matrimônios.

Seja como for, a escassez de matrimônios entre escravos empurrou-os, na maioria, para relações precárias de concubinato, em nada assimiláveis a casamentos, muito menos a “uniões livres”. Eram os próprios senhores, lembra-nos Antonil, que amiúde promoviam os amancebamentos e determinavam os parceiros, formando e desfazendo uniões a seu bel-prazer, e conforme suas próprias conveniências.⁴⁷ E, se mesmo entre escravos legalmente casados, costumavam interferir e separar casais por meio de venda ou qualquer expediente, o que não fariam com simples amancebados? Escravos concubinados, escravos legalmente casados, haveria pouca diferença na prática social, entre o caráter informal e legal das uniões envolvendo cativos. Suas relações amorosas eram, possivelmente, as mais instáveis, precárias e vulneráveis de quantas houve na Colônia, as mais difíceis de firmar, com poucas exceções, uma conjugalidade duradoura e socialmente reconhecida, quer em relação ao modelo oficial de casamento, quer em relação aos matrimônios costumeiros anteriores a Trento. Não seria, pois, com base na família — lembra-nos Kátia Mattoso — que o negro reencontraria sua identidade social ao desembarcar, escravo, no Brasil Colônia.⁴⁸

CONCUBINATO E DESCLASSIFICAÇÃO SOCIAL

Analisando os dados da visita diocesana a Ilhéus, Luiz Mott verificou que, entre os 291 indivíduos acusados de concubinato, 72% eram solteiros, e mais de 86% eram “gentes de cor”, sobretudo pardos, índios e negros; Iraci del Nero e F.V. Luna, por sua vez, indicaram que das 306 relações concubinárias apuradas na devassa mineira de 1738, 77% envolviam pessoas solteiras e, pelo menos em 80% dos casos, as mulheres eram de cor sendo 53% o índice de forras.⁴⁹ Embora não apresentem estatísticas completas sobre o concubinato, os estudos sobre as demais visitas sugerem-nos um quadro análogo ao descrito por aqueles autores: “forte presença de celibatários, homens e mulheres de cor inseridos nos mais baixos estratos da sociedade colonial. Foram raríssimos, no entanto, os concubinatos apurados nas devassas envolvendo cativos,⁵⁰ embora não falem exemplos de escravas amancebadas com senhores, escravos com forras, brancos

pobres com escravas e outras do gênero. Tudo parece indicar, portanto, que a maior parte das “gentes de cor” acusada de concubinato nas visitas compunha-se de livres ou forros de baixa condição social. De outro lado, sendo notória, por outras fontes, a prática do concubinato entre escravos da senzala, o pálido registro que as devassas faziam desses casos nos confirma, uma vez mais, a resistência dos senhores em curvar-se às leis da Igreja. Muitos deles, como outros homens de prestígio publicamente amancebados, podiam não escapar às murmurações e às denúncias da comunidade, mas pelo visto sabiam resguardar os concubinatos de seus próprios escravos. Ao menos no tocante aos grandes senhores, eram inócuas as decisões eclesiásticas obrigando-os a casar os escravos sob pena de prisão e degredo dos cativos amancebados, sem qualquer indenização.⁵¹ Nem os senhores casavam os escravos, nem tampouco os apartavam do “ilícito trato”, a menos que o quisessem fazer.

De qualquer modo, a incidência do concubinato entre indivíduos legalmente solteiros, sem recursos e racialmente discriminados, tem levado nossa historiografia recente a pensá-lo como opção amorosa e conjugal dos deserdados da Colônia, pobres e desclassificados que, marginalizados e incapazes de contrair matrimônio, teriam assumido a condição de amancebados. “Em Minas Gerais como em outras regiões coloniais, a concubinação constituiu-se na organização familiar típica entre as camadas populares da sociedade” — afirma Luciano Figueiredo, resumindo a idéia por muitos partilhada de que o concubinato substituiu o casamento, e o modelo familiar cristão no cotidiano amoroso, da população colonial pobre.⁵² Hipótese tentadora, a sugerir-nos, ao menos entre os miseráveis da Colônia, um casamento alternativo e uma conjugalidade “popular”, em oposição à tradicional visão do concubinato como indício de anomia sexual.

A que atribuir semelhante tendência da população pobre em não contrair o matrimônio tridentino, expondo-se com isso a advertências, multas, prisões e degredos que a lei eclesiástica reservava aos concubinários?⁵³ Nossos historiadores têm alegado variadas razões para a generalização do concubinato entre as camadas populares, mas todos parecem vinculá-la principalmente ao alto custo do sacramento e aos complicados trâmites burocráticos que a disciplina matrimonial passou a exigir no pós-Trento.⁵⁴ Luciano Figueiredo, por exemplo, constatando que no século XVIII a Coroa empenhava-se em aumentar o número de matrimônios e combater os concubinatos no Brasil — temerosa do crescimento dos mestiços e das “desordens” que se lhes atribua —, chegou mesmo a afirmar que “a Igreja agia em sentido contrário, dificultando o casamento” com a imposição de taxas onerosas, só acessíveis à elite colonial.⁵⁵ Estaríamos, portanto, a seguir semelhante

interpretação, diante do quadro oposto ao que vigia no século XVI, época em que os jesuítas se esforçavam em celebrar casamentos, e as autoridades civis em povoar o litoral a qualquer preço, inclusive por meio de concubinatos e mestiçagens. É difícil, no entanto, imaginar uma tal inversão de papéis, sobretudo no século XVIII, quando a Igreja reuniu maiores recursos e adquiriu a estrutura organizacional necessária para levar avante a Contra-Reforma no ultramar.

Mas é no *Sistema de casamento no Brasil colonial* que encontramos a mais completa exposição das dificuldades financeiras e burocráticas impostas pela Igreja ao casamento legal. Segundo M.B.N. da Silva, o processo matrimonial era caro, lento e complicado, exigindo dos nubentes variados documentos e grandes despesas, incluindo certidões de batismo — necessárias para a comprovação de idade núbil —, atestados de residência — importantes para o exame dos contraentes que tivessem residido em outras paróquias — e certidões de óbito do primeiro cônjuge, no caso de viúvos — essenciais para evitar as freqüentes bigamias daquela época. Na falta de alguns desses papéis, prossegue a autora, os contraentes poderiam recorrer a testemunhas idôneas, conforme o caso, o que de resto não agilizaria o processo, especialmente se o noivo fosse originário de Portugal, ou se houvesse impedimentos canônicos só removíveis mediante o pagamento de elevadas “dispensas”.⁵⁶

Tais informações, não as recolhe a autora das Constituições baianas de 1707, ou do texto conciliar do século XVI, já que ambos, embora recomendem a máxima disciplina na celebração de casamentos, não esclarecem sobre eventuais documentos a serem exigidos dos contraentes. Recolhe-as, sim, dos processos matrimoniais paulistas de finais do século XVIII e início do XIX, e de outras fontes comprobatórias da maior burocratização do casamento eclesiástico naquela época. Refere-se, ainda, em apoio a sua argumentação, à querela travada em 1810 entre o bispo de São Paulo e as autoridades civis, o primeiro interessado em verificar rigorosamente a vida pregressa dos nubentes e cobrar as taxas necessárias, e as segundas, empenhadas em remover as exigências financeiras do episcopado.⁵⁷ As dificuldades que os pobres encontravam para casar em São Paulo em fins do século XVIII, encontravam-nas também os miseráveis de Minas à mesma época, segundo nos informa Saint-Hilaire: tão oneroso era o casamento que os “indigentes” o não podiam contrair, sendo “arrastados, pela falta de recursos, a viver de modo irregular”.⁵⁸ Não é outra, aliás, a conclusão de Maria Beatriz: “a tendência para o concubinato não pode, portanto, ser encarada apenas como uma questão de libertinagem, mas também como a resultante de obstáculos econômicos à cele-

bração do casamento".⁵⁹ Estaria a Igreja, num estranho paradoxo, dificultando a generalização dos casamentos na Colônia, e conduzindo a maioria da população para o rumo pecaminoso do concubinato?

Somos de opinião que o problema deve ser posto em outros termos. É indiscutível, por um lado — levando-se em conta a argumentação de Maria Beatriz e o testemunho de Saint-Hilaire — que em fins do século XVIII o processo matrimonial parecia mais caro e burocratizado do que fora anteriormente. É também certo que no caso de haver impedimentos, sobretudo de parentesco, a Igreja tradicionalmente cobrava pelas dispensas que julgava cabíveis. Mas não exageremos essas dificuldades, pois mesmo em São Paulo, conforme nos indica aquela autora, a cobrança das "provisões" pelo bispo D. Mateus era recente, introduzida por frei Manoel da Ressurreição, seu antecessor imediato, e logo abolida pela Junta da Coroa, que decretou a gratuidade das provisões necessárias aos casamentos. E, entre as razões que moveram o bispo a rebelar-se contra aquela decisão régia figurava, explicitamente, o interesse financeiro da diocese — o que, convenhamos, não se poderia atender à custa dos pobres e miseráveis, senão da elite local. Dirigida aos ricos, aos que podiam arcar com sobretaxas onerosas, a cobrança das provisões no fim do século XVIII se nos apresenta, no máximo, como indício de uma postura mais "agressiva" da Igreja em face do Estado e das elites coloniais, jamais como traço permanente do processo matrimonial eclesiástico.

Por outro lado, seria muito difícil supor que a Igreja Tridentina, ciente da pobreza que assolava a maior parte da Colônia, reduzisse o sacramento do matrimônio a condição de mercadoria onerosa, e arruinasse, por excesso de zelo ou de ambição, uma das principais metas da Contra-Reforma: a difusão do casamento sob a chancela eclesiástica. Difícil pretender, ainda, que a Igreja dos séculos XVI e XVII, e mesmo do XVIII, tencionasse aferir com tamanho detalhe o passado de homens vindos de longe, às vezes do próprio Reino, e deles exigisse copioso número de papéis para o efeito de casá-los. Impossível, mesmo, imaginá-los em pleno século XVI requerendo "certidões de batismo" às paróquias do Reino para se casarem no Brasil tão logo desembarcavam no trópico em busca de riquezas e aventuras...

Examinamos, com efeito, mais de uma centena de processos inquisitoriais contra bigamos, do século XVI ao XVIII, provenientes dos mais variados recantos do Brasil colonial. E, como veremos a seu tempo, os réus eram minuciosamente argüidos sobre os casamentos efetuados, incluindo o nome e a morada das testemunhas, o lugar da cerimônia, circunstâncias dos matrimônios, e tudo o mais que pudesse fundamentar a validade dos casamentos e, portanto, a "má intenção"

dos acusados ao se casarem diversas vezes *in facie ecclesiae*. Não há nesses processos nenhuma alusão a certidões de batismo ou outros documentos exigidos pelo pároco celebrante dos casamentos, com a única exceção das certidões de óbito do primeiro cônjuge, sendo os contraentes viúvos — e mesmo esses são casos raríssimos. Para o efeito de se casarem na Metrópole ou na Colônia, ainda que segunda ou terceira vez, muitos homens e mulheres mudavam de nome, apregoavam-se solteiros, forjavam testemunhas de seu estado, e logo corria o processo. Via de regra, sequer sabiam a idade precisa, limitando-se a estimá-la “pouco mais ou menos”, ainda que diante da Inquisição — sinal de que certidões de batismo não eram documentos usuais, pelo menos até fins do século XVIII.

Casar-se no Brasil parecia ser muito fácil, exceto no caso de haver notório impedimento canônico apurado nos pregões. Pouco sabemos, de fato, com base nos autos do Santo Ofício, sobre o eventual pagamento de taxas matrimoniais, mas quanto ao processo burocrático em si, bastava ao contraente proclamar-se solteiro e apresentar indivíduos que confirmassem seu nome e sua versão, e logo corriam os pregões e celebrava-se o matrimônio. O exemplo de Catarina Morena — mulher que fugira do esposo, em Málaga, e tornara a se casar com um mestre-de-açúcar em Olinda — é um, entre vários, a ilustrar o que temos dito. Inquirida pelo visitador, em 1593, sobre se alguém lhe ensinara que podia casar segunda vez sendo vivo o primeiro marido, respondeu simplesmente que muitas pessoas lhe haviam dito, em Pernambuco, “que tanto uma pessoa estava nestas partes do Brasil, logo nelas podia casar, sem embargo de ser casado em outra parte”.⁶⁰ Mais de cem anos depois, seria a vez de João Ferreira Matado, ferrador português, dizer que “o matrimônio não era sacramento instituído por Cristo, mas um meio pelo qual se permitiam mulheres aos homens, e que se fosse sacramento não se poderia desfazer, e ele via que muitos depois de casados se descasavam”. Disse-o em 1715, o que lhe valeu um processo na Inquisição de Coimbra e a condenação ao degredo por afirmações heréticas. Mas João não ofendera o matrimônio com “intenção heretical”, ou por dele discordar, em princípio; ao contrário, casara-se muitas vezes, até ser novamente preso pelo Santo Ofício: em 1697, em Castela, unira-se à viúva Teresa, vivendo com ela alguns meses; em 1708, em Abranches, casara-se com Isabel Miranda usando o falso nome de João Delgado; e, finalmente, em 1723 ou 1724, fora recebido com D. Leonor Siqueira, em São Paulo, onde disse chamar-se João Ferreira Maia. Trígamo inveterado, mudara duas vezes de nome para o efeito de se casar, e por três vezes o fizera na forma do Concílio de Trento, fraudando a verificação eclesástica que, pelo visto, não era rigorosa sequer nas metrópoles ibéricas.⁶¹

Mulheres paupérrimas, a exemplo de Catarina Morena, homens modestos e aventureiros, como João Ferreira Matado, podiam facilmente se casar, sem grandes ônus ou complicações burocráticas, apesar da nova disciplina matrimonial estabelecida em Trento. Mas, se assim era, o que impedia a imensa maioria dos pobres, dos miseráveis e dos indigentes, conforme os chamou Saint-Hilaire, de contrair o matrimônio oficial? Seria preferência pelo amancebamento, resistência ao matrimônio da Igreja, contestação aberta ao sacramento e à moral católica que se buscava difundir entre as massas?⁶²

A nosso ver, os segmentos pobres deixavam de se casar no Brasil não porque lhes fosse impossível enfrentar obstáculos financeiros e burocráticos exigidos pelo matrimônio oficial, nem muito menos por terem *escolhido* qualquer forma de união oposta ao sacramento católico. Amancebavam-se por falta de opção, por viverem, em sua grande maioria, num mundo instável e precário, onde o estar concubinado era contingência da desclassificação, resultado de não ter bens ou ofício, da fome e da falta de recursos, não para pagar a cerimônia de casamento, mas para almejar uma vida conjugal minimamente alicerçada segundo os costumes sociais e a ética oficial. Forros, brancos pobres, mestiços, pardos, gente que vivia à cata de alguma oportunidade que lhes amenizasse a miséria, do ouro das Minas ou do Mato Grosso, de qualquer serviço eventual, do banditismo — por que haveriam de casar?⁶³ Itinerantes, inseguros, deserdados numa grande fronteira como era o Brasil da época, esses homens não tinham escolha senão a de unir-se a mulheres de igual condição, mulheres que “não tinham marido”, como então se dizia, e que dificilmente o teriam na sociedade colonial.

A espelhar a instabilidade de suas vidas, o concubinato dos desclassificados em nada se parecia com o casamento ou a união conjugal, conforme as entendiam não só a moral católica, mas as tradições familiares portuguesas enraizadas na Colônia. Como bem nos lembra F. Londoño, os amancebados se “aquartelavam”, “pousavam” um na casa do outro, sendo rara a coabitação.⁶⁴ E analisando as 213 acusações de concubinato recolhidas na devassa de Ilhéus, Luiz Mott verificou que somente 21% dos casais viviam juntos “de portas adentro”, “como se fossem casados” — embora muitos amancebados tivessem filhos sem coabitar.⁶⁵ Os demais, na Bahia como em outras partes, eram gente errante, sem pouso fixo, ou então se comprimiam “em casas excessivamente pequenas para os numerosos moradores que nelas conviviam, deitados em poucas camas, repartindo os cômodos”. “A promiscuidade em que viviam os pobres não raro os levava a concubinatos incestuosos, a relações sexuais e amorosas entre irmãos, ou entre tio e sobrinha, segundo nos conta Laura de Mello e Souza em seu *Desclassificados do ouro*.

E também entre os miseráveis, como nas relações entre senhores e escravas, vários concubinatos, e até casamentos, mal se distinguiram da prostituição e da alcovitagem, solução que muitos encontravam para atenuar a pobreza ou escapar da indigência. Mulheres casadas que se entregavam a homens por dinheiro, homens que alcovitavam suas esposas e filhas, mulheres que viviam com dois amantes, homens com duas mulheres, nada disso faltou ao século XVIII mineiro, e certamente a outros recantos da Colônia desde o século XVI.

Porção não familiar da sociedade, massa anônima de degradados, rejeitados pelos grupos familiares e criados fora deles, assim Antônio Cândido se refere, com razão, aos deserdados da Colônia.⁶⁷ A maioria dos amancebamentos entre pobres e desclassificados era tão precária, fluida e instável como a vida que levavam em nosso passado. Com a exceção de poucos que viviam “como se casados fossem”, faltava a esses concubinatos populares não apenas a legitimidade sacramental, mas a aliança de famílias, a coabitação e a fixidez necessárias à imagem pública de casados. Inútil vê-los, portanto, como casamentos livres ou de “pública fama”, supondo-se haver conjugalidade informal, ou mesmo contestação à moral da Igreja, onde só havia miséria e incerteza.

“VIVER COMO CASADOS”, AMORES PROIBIDOS, ADULTÉRIOS

A par das relações que até aqui examinamos, houve uma vasta gama de concubinatos assimiláveis, em certos casos, a casamentos informais. Referimo-nos àqueles em que as pessoas viviam juntas por anos a fio, tinham filhos e agiam como casados; casais que, embora não tivessem a bênção sacerdotal, atendiam ao *ritualismo social* exigido pelos costumes ao estado matrimonial. “Viver de portas adentro”, “ter mulher na cama e à mesa”, “viver como se fossem casados”, a linguagem popular possuía mesmo expressões alusivas à vida dos casados. É certo que, ao rotular os casais irregulares mas estáveis como indivíduos que “viviam como se fossem casados”, a sociedade colonial parecia valorizar muito a cerimônia da Igreja enquanto rito matrimonial. Mas é-nos possível, de outro lado, imaginá-los a viver como qualquer casal legítimo, uma vez que a própria comunidade estabelecia, nesses casos, analogias entre coabitação, prole e casamento.

As situações eram, contudo, muito diferenciadas. Em certos casos, o “concubinato” não passava de um estágio provisório, anterior ao casamento, a reproduzir os esponsais típicos do “casamento popular” do passado português. No século XVI, Diogo Lopes Ilhoa, rico mercador de origem cristã-nova, foi acusado

de receber dois primos em casamento, e de os lançar na cama juntos, “e só depois de a moça estar prenhe” e ser pública a sua gravidez “pediram dispensação do parentesco e se casaram na forma da Igreja”.⁶⁸ Acusaram-no duas vezes ao visitador do Santo Ofício não por incentivar concubinatos, mas por promover casamentos “ao modo judaico”, quando na realidade tão-somente reeditara antigos costumes matrimoniais ibéricos. E ainda na segunda metade do século XVIII, na visita diocesana ao Mato Grosso, duas pessoas se viram denunciadas por viverem na mesma casa, “esperando se receberem em matrimônio”⁶⁹ — o que confirma a sobrevivência da coabitação entre esposais, apesar da interdição eclesiástica. Mas não convém exagerarmos a importância dessas situações, que raramente implicavam “concubinato” aos olhos da sociedade. A própria Igreja, aliás, curvar-se-ia à força da tradição popular e, embora condenasse a cópula entre noivos, esteve a julgar mais casos de “promessas não cumpridas” — as clássicas seduições — do que acusações de concubinato dirigidas a esposais.⁷⁰ No Brasil, como na Europa moderna, a coabitação de noivos, ou sua ruptura pela falsa promessa, continuaram integrando, respectivamente, os costumes familiares e a prática judiciária da Igreja — e só raramente se viram associadas ao concubinato.⁷¹

Em outras situações, o concubinato parecia resultar de impedimentos que, por alguma razão, os contraentes não logravam superar, embora não lhes faltassem ânimo conjugal, coabitação e filhos, uma vez amancebados. Impedimentos financeiros, admitamo-lo, poderiam realmente complicar o casamento de indivíduos que, parentes em graus proibidos, não pudessem arcar com as *dispensas* eclesiásticas — o que não significa dizer, claro está, que o matrimônio fosse sempre caro e inacessível aos pobres da Colônia. Entraves sociais, por outro lado, talvez nos expliquem os poucos casos de viúvos acusados de concubinato nas devassas, sobretudo em sendo pessoas de recursos: a oposição dos filhos adultos ao segundo casamento do pai ou da mãe, por estarem interessados em não dividir o patrimônio familiar com novos herdeiros, e a tradicional hostilidade eclesiástica e popular contra as segundas núpcias,⁷² eis as possíveis razões para aqueles amancebamentos. E obstáculos legais de variada sorte se achavam na raiz de muitos amores e uniões que, de outro modo, tornar-se-iam casamentos: divorciados que, embora separados pela Igreja, não podiam se casar pela segunda vez com eventuais amantes; homens e mulheres que, abandonados pelo cônjuge, preferiam concubinar-se a expor-se à fúria inquisitorial contra os bigamos; homens e mulheres apaixonados por indivíduos de igual condição, porém já casados; padres inconformados com o celibato clerical...

Em vários desses casos, talvez na maioria, o concubinato esteve longe de ser qualquer espécie de casamento informal, a começar pela ausência da coabitação.

No tocante aos clérigos, por exemplo, embora muitos vivessem publicamente amancebados “de portas adentro” com suas amantes, outros tantos preferiam viver como amásios, limitando-se a visitar ou receber as concubinas, evitando ligames mais ostensivos. A própria lei eclesiástica os induzia a usar de cautela, tolerando, de um lado, os fornicários ocasionais e punindo, de outro, os concubinários mais afamados, ou que talvez coabitassem.⁷³ E no caso do adultério, largamente registrado em todas as visitas eclesiásticas da Colônia, menos nítida era ainda a configuração de matrimônios informais. Clássica relação de amantes, ora imiscuída nos amores de senhores e escravas, ora envolvendo pessoas casadas da “mesma igualha”, ricos ou pobres, o adultério não concorria com o matrimônio, embora os amantes certamente enciumassem os cônjuges traídos. Na visita do Mato Grosso, as relações de adultério foram das mais recorrentes entre os concubinatos levantados na devassa, e na de Ilhéus, 41,5% dos homens concubinários eram casados, informa-nos Mott. Gravitando em torno do casamento, sem necessariamente negá-lo, o adultério representava para a Igreja a relação concubinária por excelência, a mais desonesta das “conversações” sexuais que podia travar um homem e uma mulher, a mais grave ofensa ao sacramento do matrimônio.⁷⁵ Nunca foi, porém, uma “união” análoga ou comparável ao *estado dos casados* no horizonte popular.

Esponsais à espera de bênção, seduções, viúvos amancebados, padres concubinados, adultérios, eis alguns romances da Colônia que, em certas circunstâncias, poderiam assemelhar-se a casamentos, embora ilegais. Mas eram raros, como vimos, os que reuniam condições para tanto. E quase todos seriam, por outro lado, estigmatizados e denunciados, socialmente percebidos como transgressões da ordem moral.

VISIBILIDADE E ESTIGMA

Ao contrário do que enunciamos anteriormente, a maioria de nossos historiadores tende a ver nos concubinatos, generalizados e transparentes desde o século XVI, relações socialmente aceitas e reconhecidas, apesar de combatidas pelos religiosos e visitantes episcopais. Assim, referindo-se aos “casos de vida em comum extraconjugal”, Caio Prado Jr. afirmou que, “de tão frequentes que eram”, acabaram nem se notando, “e a opinião pública os admitia sem o menor constrangimento”.⁷⁶ Seguindo-lhe o exemplo e verificando, por meio de pesquisas, como era disseminado o concubinato em diversas regiões coloniais, muitos o viram como um hábito social consagrado pelo uso e aceito pela população. Mas, curio-

samente, os mesmos que assim o afirmaram não raro admitem que o concubinato provocava certo mal-estar na sociedade, ao menos quando os indivíduos eram forçados a comentá-lo diante do visitador episcopal. Laura de Mello e Souza, por exemplo, embora o considere uma “relação corriqueira” nas Minas setecentistas, “e como tal, aceita”, afirma que, “no dizer das testemunhas, os amasiados provocavam escândalo público, e sobre suas baixezas a população murmurava conspicienda...”⁷⁷ E F. Londoño, não obstante associe o concubinato ora a “amancebamentos públicos”, ora a “encontros noturnos ou semiclandestinos”, considere-o “legitimado pelo costume e cotidianidade”, aceite como alternativa válida de união, tanto pela comunidade como pelos próprios amantes.⁷⁸

Tratar-se-ia do “duplo padrão de moralidade” por tantos atribuído à sociedade colonial? Moralidade laxa e flexível em relação aos amores irregulares do cotidiano, mas também hostil e acusatória quando incitada a manifestar-se diante dos visitantes? Não estamos certos sobre se a ambigüidade moral da Colônia atingia esse ponto, embora a relativa publicidade dos concubinatos e as pressões do poder eclesiástico provocassem oscilações nos sentimentos e nas atitudes populares, ora no sentido da tolerância, ora no caminho da denúncia. Considere-se, em primeiro lugar, que a publicidade ou visibilidade de várias relações de mancebia não significavam, necessariamente, ausência de reprovação ou de preconceito moral. Se muitos senhores relacionavam-se ostensivamente com suas escravas, se muitos se uniam irregularmente a índias ou mulheres pobres, faziam-no convictos da inferioridade dessas moças “solteiras”, boas para amar, indignas para se casar... E se, de outro lado, muitos não “escondiam” seus adúlteros ou romances com mulheres de igual *status*, talvez lhes faltassem as condições objetivas para tamanha proeza, vivendo em comunidades pequenas, onde nada era secreto ou podia sê-lo. Afinal, mesmo na povoada Minas Gerais do século XVIII, a população inteira da região mal ultrapassava o número de trezentas mil pessoas... O que dizer de Ilhéus, Cuiabá e outras comarcas ou paróquias coloniais, se no início do século XIX eram 8.864 os moradores de Vila Rica? Baixa densidade demográfica, vizinhança de parede-meia, absoluta inexistência de espaços privados, inclusive — ou sobretudo — nos parques núcleos urbanos, a clandestinidade era praticamente inatingível para quaisquer amantes da época colonial.

E, acima de tudo, como temos sugerido em algumas passagens, a sociedade colonial era perfeitamente capaz de distinguir entre o casamento e o concubinato, valorizando e legitimando o primeiro, estigmatizando e reprovando o segundo — ainda que essa reprovação variasse de grau, conforme a qualidade e o estado Civil dos amantes. Distinguiam-se claramente os casados dos que “viviam como se o fossem”;

diferenciavam-se, sem hesitação, os esposos dos que “andavam juntos”, “pousavam” ou “entravam um na casa do outro”. O “estar juntos”, bem nos lembra o próprio Londoño, era claro sinal de culpa: um homem e uma mulher não casados, porém habituados a andar juntos, seguramente “usavam mal de si” — sentenciava a comunidade.⁷⁹ Ficavam todos a observar a vida alheia, a espreitar o vizinho, a murmurar... Murmuração talvez inofensiva, só convertida em denúncia pelas pressões que fazia a Igreja sobre a população. Mas, de um modo ou de outro, bastava que o visitante afixasse o monitorio de culpas para que o “rumor público” viesse à tona, transformando-se de simples mexerico em testemunho de acusação.

O concubinato colonial encobria, portanto, uma vasta e complexa gama de relações amorosas, oscilando na larga fronteira entre o casamento legal e sacramentado e o caso de amor entre homens e mulheres solteiros. Representou, ao que tudo indica, a principal alternativa de vida amorosa e sexual para os “protagonistas da miséria”, escravos, forros e pobres, aos quais o casamento era “interditado” ou despropositado, fosse pela condição servil, fosse pela instabilidade que lhes marcava a existência. Mas constituiu, ainda, um hábito de toda a Colônia: de mulheres e homens enfiados no casamento; de padres mal afeitos ao celibato; de homens de prestígio que, na falta de mulheres “brancas e honradas”, uniam-se informalmente às de cor; de mulheres brancas, negras, índias ou mestiças que, “solteiras”, não podiam encontrar marido. Resultou, em grande medida, do colonialismo, da escravidão e do racismo, a estimularem transitoriedade, pobreza, sujeição e múltiplas barreiras sociais impeditivas do casamento ou, até mesmo, de uniões duradouras. Resistiu aos esforços da Igreja e à pregação dos moralistas, homens isolados num mundo onde era frágil a estrutura clerical. Mas, tanto no plano moral tridentino como nos horizontes populares da Colônia, os diversos concubinatos raramente se assemelharam a casamentos livres, costumeiros, ou uniões pretensamente contestatórias ao matrimônio eclesiástico oficial.

IMPORTÂNCIA DO CASAMENTO

MENTALIDADES CASADOURAS

Generalização e publicidade das relações concubinárias, amores ilícitos, filhos ilegítimos, nem por isso o casamento foi pouco valorizado na sociedade colonial. Especialmente entre os portugueses e seus descendentes, mas também nos

demais segmentos sociais, o casamento permaneceu, como na Península, um ideal a ser perseguido, uma garantia de respeitabilidade, segurança e ascensão a todos os que o atingissem.

A importância que se atribuía à cerimônia oficial de casamento, vimo-la nas próprias murmurações sobre certos amancebados, falas que, nas entrelinhas, diferenciavam os casais abençoados dos que viviam juntos sem se receberem na igreja. "Vivem como se fossem casados", ajuizava a população ao constatar que certos casais não estavam unidos na forma do sacramento, embora coabitassem, tivessem filhos e partilhassem a vida conjugal. Impossível determinarmos até que ponto se valorizava exatamente a cerimônia tridentina ou apenas a bênção do pároco — vista como um rito, entre outros, na celebração do casamento. Mas seja como for, mais valioso que a cerimônia eclesiástica era o estado de casado em si, condição honrada e venerada nas tradições ibéricas herdadas pela Colônia.

Examinamos já os dizeres e juízos de vários homens do século XVI que, embora proclamassem seu direito aos prazeres extraconjugais, restringiam-no à cópula com mulheres "solteiras", não faltando ainda os que expressamente admitiram haver pecado em dormir com virgens ou mulheres casadas. Houve exceções, sem dúvida, mas a grande maioria só considerava lícitas as relações episódicas com prostitutas ou mulheres degradadas, não chegando jamais a defender amancebamentos ou relações duradouras com tais mulheres. Ao contrário, o único que se referiu ao concubinato fez absoluta questão de diferenciá-lo da fornicação com mulher pública, negando haver pecado na última, mas não "em casos de amancebamento". Pelo visto, até homens lascivos, que por alardearem seus privilégios sexuais acabaram na teia do Santo Ofício, julgavam o concubinato uma fornicação gravosa para suas almas, não ousando retirar-lhe o caráter pecaminoso. Consideravam-no, sim, uma fornicação capaz de levá-los ao inferno, e muito longe estiveram de associá-lo a qualquer forma de casamento. A confirmar nossa suposição antes mencionada, concubinato e matrimônio raramente se confundiam no imaginário popular.

E, se muitos foram processados pela Inquisição por "defenderem a fornicação", outros o foram por elogiarem o casamento além da medida, conferindo-lhe primazia sobre todos os estados, inclusive o religioso. Encontramo-los também entre os réus da primeira visitação, incriminados por discutirem se mais valia casar-se do que ordenar-se padre. Eram, majoritariamente, homens pertencentes às classes abastadas, ou ainda pequenos burocratas, advogados, artesãos e trabalhadores especializados, quase todos brancos e portugueses de origem cristã-velha. Em geral eram casados ou viúvos que bem conheciam a vida marital, porém não

poucos solteiros expressaram idêntica opinião. A discussão sobre o valor dos estados não se reduzia, portanto, à mera avaliação da experiência conjugal de cada um, mas implicava, como veremos a seu tempo, um ajuizamento sobre o próprio sacerdócio, assunto candente no século XVI em função da Reforma Protestante. Mas interessa-nos, por ora, realçar o lado popular e pragmático das opiniões, já que se alguns defenderam a primazia do casamento por discordarem do sacerdócio ou, mais freqüentemente, por reprovarem a conduta de padres que maculavam o celibato clerical, houve muitos que o fizeram por simples apego ao matrimônio e, às vezes, aos próprios casamentos.

O mais das vezes, dizia-se que o casamento era superior ao estado dos religiosos, ou pelo menos igual e semelhante, embora muitos atestassem a excelência de ambos os estados, enquanto outros, pelo contrário, externassem clara reprovação aos padres. Deixando de lado as justificativas mais sofisticadas, típicas dos que mais condenavam os clérigos do que defendiam o casamento, a maioria dos homens enaltecia o matrimônio porque “Deus o fizera”, “ordenara”, “fizera primeiro” — repetindo à sua moda o que ouviam em sermões apoloéticos do matrimônio.⁸⁰ Alguns iam além, e condicionavam a superioridade ou a semelhança do casamento em face do sacerdócio ao “bem-viver” dos casados, fazendo ecoar, mais ainda, o receituário da Contra-Reforma. “Melhor ou tão bom quanto a ordem dos religiosos era o estado dos casados” — dizia, entre outros, o lavrador Diogo Carneiro —, desde que marido e mulher vivessem “bem casados”, e fizessem “o que Deus mandava”.⁸¹ Os casados eram para Deus tão valiosos quanto os religiosos, afirmou a esmo um certo Antônio Pires: os primeiros o eram como a romã, o marmelo e as frutas que abastavam “a casa de Deus”, e os segundos, como as manjeronas e os cravos que a perfumavam⁸² — frase que ouvira de um franciscano, em Lisboa, tão sonhador como frei Pantaleão de Aveiro. E o pobre viúvo Bastião Pires, fazendeiro em Santo Amaro, afirmara que o casamento era certamente melhor que o estado clerical, já que, antes de enviuvar, “Deus lhe fizera grandes mercês”, e depois, só tivera problemas em sua vida.⁸³

A “defesa dos casados” configurava, assim, um “discurso” amalgamado, estranha composição de sentimentos e idéias nem sempre convergentes. Nele se imiscuam o apeço que a cultura ibérica devotava ao casamento, elementos da propaganda matrimonial tridentina e, às vezes, o questionamento da primazia que o catolicismo atribua ao estado clerical — debate erudito, este último, que por caminhos intangíveis penetrara nas conversas de homens comuns. E também não lhe faltaria certa dose de irreverência, familiaridade com Deus tão característica da cultura popular. Seja como for, hostilizando padres ou agradecendo a Deus

por estarem casados, a atitude desses homens bem nos indica que, mesmo no trópico, o casamento era valioso — e talvez aí o fosse mais, tantas eram as dificuldades para contrai-lo. E se é verdade que nenhum dos defensores do matrimônio referiu-se explicitamente ao sacramento, não mais que ao *estado dos casados*, isso em nada ofusca a importância de suas falas — ousadas, aliás, por afrontarem a doutrina oficial. A “ordem dos casados” era tradicionalmente valorizada, e socialmente reconhecida, pelos homens da Colônia, ibéricos no ultramar. Jamais a comparariam com amancebamentos em suas conversas diárias, dificilmente a identificariam ao concubinato.

No entanto, durante a visita do século XVI somente duas mulheres ousaram discutir se mais valia ser casado ou religioso: Beatriz Martins, castelhana, esposa de um carpinteiro, que disse ser o matrimônio superior a todos os estados porque fora criado por Deus, enquanto “frades e freiras eram feitos e ordenados pelos santos e santas”;⁸⁴ e Inês de Brito, casada com importante fazendeiro pernambucano, que conversando após o jantar, disse, rindo e brincando, que a ordem dos casados era melhor que a dos padres.⁸⁵ Nenhuma mulher fora, pois, incriminada por “defender a fornicção”, e apenas duas o foram por elogiar o casamento além da medida. O silêncio feminino em assuntos dessa natureza não implicava, porém, desinteresse pelo amor, sexo ou casamento. Longe disso; como veremos mais tarde, as mulheres encontrariam seus próprios caminhos na representação desses temas, e protagonizariam mesmo, ao contrário do que muitos supõem, variados enredos amorosos da Colônia.

Vida conjugal e casamento, por exemplo, eram assuntos do maior interesse para as mulheres, embora poucas, na verdade, pudessem decidir sobre o próprio matrimônio. No interior das elites baianas e pernambucanas, lembra-nos Russel Wood, o momento em que mais se prestava atenção às mulheres era justamente a “fase casadoura”, em sendo o casamento importante meio de fortalecer os laços familiares e viabilizar interesses econômicos e patrimoniais.⁸⁶ Manipuladas pelo poder masculino, sobretudo nas classes mais abastadas, nem por isso as mulheres desdenhavam o casamento. Pressionadas socialmente para “tomar estado” logo aos 13 ou 15 anos,⁸⁷ as mulheres da Colônia, como as da Metrópole, desde cedo se apavoravam com a possibilidade de não se casarem: se bem-nascidas, corriam o risco de ficar solteironas e, se modestas, ficariam mesmo “solteiras”, com toda a carga depreciativa que implicava esse termo. E, de alto a baixo da hierarquia social, as mulheres não poupariam esforços para arranjar maridos que, convém lembrar, deviam ser “da mesma igualha”.

Herança portuguesa que bem se adaptou à atmosfera do trópico, a magia amorosa foi a principal arma utilizada pelas mulheres no campo do erotismo, do afeto e, certamente, do casamento. Orações amatórias, sortilégios, cartas de tocar, nada disso faltou ao arsenal feminino nos embates amorosos da Colônia, inclusive na difícil tarefa de arranjar marido — o que muito rendeu às “feiticeiras” que Portugal degredava para o Brasil.⁸⁸ Maria Gonçalves, conhecida na Bahia por “Arde-lhe-o-Rabo”, era uma, entre outras, que atendia às casadouras da Colônia, ricas ou pobres, em troca de dinheiro e azeite. Punha-se à meia-noite no quintal com a “cabeça para o ar”, nua da cintura para cima, e clamava pelos diabos; só depois de com eles tratar, embrulhava uns pós que deviam ser jogados pelas clientes no futuro marido...⁸⁹ Domingas Brandoa, por sua vez, adivinhava casamentos utilizando uma vassoura, que vestia “com saia e sainho”, e invocando Barrabás, satanás e outros nomes.⁹⁰ E, assim como essas, muitas outras faziam orações em favor de santos, da Virgem e dos diabos, atendendo às mulheres — mas também a homens — sempre desejosas de casar ou, pelo menos, conquistar amores.

Em terra tão avessa à família, não faltaram assim o reconhecimento, o elogio e a busca angustiada do casamento — fatos tão corriqueiros na Colônia quanto a generalização dos concubinatos. Estamos longe, também nesse terreno, do absoluto desregramento que supostamente marcara nosso passado.

CASAMENTOS E BIGAMIAS: DIFUSÃO POPULAR DO MATRIMÔNIO

Apesar das enormes dificuldades que o colonialismo e a escravidão opunham ao matrimônio, o fato é que o número de casamentos no Brasil foi muito superior ao normalmente suposto, ultrapassando, em boa medida, o estreito círculo das elites coloniais.

Além dos esforços da Igreja, sempre empenhada em promover casamentos — a começar pela propaganda jesuítica do século XVI —, também o Estado iria empenhar-se no mesmo sentido, desde pelo menos o século XVII: ação limitada, sem dúvida, restrita aos casamentos entre brancos de origem portuguesa, mas nem por isso irrelevante. Exemplo notável dessa posição, vemo-lo na resistência demonstrada pela Coroa, ora em evitar a instalação de mosteiros de freiras no Brasil, ora em obstar o envio de donzelas para os conventos portugueses — prática habitual entre as famílias abastadas da Colônia, às vezes piedosas, outras vezes receosas de “maus casamentos” e de fracionar o patrimônio por meio de dotes imobiliários.⁹¹ E, com efeito, em 1732, D. João V proibiria em definitivo o envio



de moças para tomar hábito no Reino, exceto com autorização real após minucioso inquérito sobre a vocação religiosa das candidatas a ser diligenciado pelo vice-rei e pelos governadores. Por ironia do destino, caberia justo ao célebre rei “freirático” o ônus de semelhante decisão.

Empenhada em povoar a terra “com gente principal e honrada”, a monarquia lusitana preocupar-se-ia, ainda no século XVIII, com a proliferação dos mestiços, resultado das uniões irregulares e, aos olhos da Coroa, fonte de instabilidade e desordem social. O mesmo D. João V escreveria em 1721 ao conde de Assumar, governador de Minas, recomendando-lhe difundir os casamentos: “procureis com toda a diligência possível, para que as pessoas principais, e ainda quaisquer outras, tomem o estado de casados, e se estabeleçam com suas famílias regulares”, para sossego da Colônia e conveniência da autoridade metropolitana. No entanto, como não sustavam as restrições e estigmas que pesavam sobre os casamentos mistos, os estímulos da monarquia se prejudicavam por princípio, limitando-se, de fato, a incentivar o casamento de brancos ou, no máximo, de mestiços perfeitados.⁹² O quadro só mudaria alguns anos mais tarde, em 1775, com o famoso decreto de Pombal suspendendo as barreiras que obstavam uniões legais entre brancos e índios — medida que, de resto, só lentamente lograria algum êxito.

A política matrimonial da Coroa parece ter se guiado, com efeito, por razões de Estado, interesse no povoamento, manutenção da segurança e do controle mais do que por fidelidade à ética da Contra-Reforma. Os matrimônios inter-raciais, os casamentos que eventualmente ocorreram no Brasil entre gentes de cor, pobres e indigentes deveram-se, pois, à ação da Igreja, sempre pronta a exaltar a excelência do sacramento, perseguir os amancebados, ameaçar os senhores que não casavam os escravos, excomungar, intimidar e punir, indócil, as transgressões da moral. E nisso convém lembrar, foi muito auxiliada por parcela significativa da população, gente apegada à família, ao casamento e à vida conjugal.

Seja como for, pesquisas recentes nos têm indicado que o casamento esteve longe de ser um privilégio dos brancos abastados. Iraci Del Nero, por exemplo, estudando a população de Vila Rica no século XVIII, informa-nos que, embora menos frequentes que o casamento entre brancos livres, não foram raros os matrimônios envolvendo libertos, escravos e pardos livres, particularmente os realizados entre mulheres forras e escravos.⁹³ Tratando-se de Vila Rica no século XVIII — terra onde o vaivém das pessoas era intenso, onde a prostituição e o concubinato atingiram enormes proporções —, o exemplo é, sem dúvida, relevante. Mas devemos ter cautela nas generalizações, pois, como nos indica Renato Venâncio, as taxas de legitimidade e, por conseguinte, o índice de casamentos variavam muito

em cada região: enquanto em áreas urbanas e portuárias como São José, no Rio de Janeiro, a ilegitimidade atingiu 24,7% durante o século XVIII, em áreas pobres de subsistência como Santo Amaro, em São Paulo, não ultrapassava 5,5%⁹⁴ — índice ligeiramente superior ao das paróquias européias na época moderna.

Diferenças regionais, tipos de ocupação, conjunturas, são múltiplas as variáveis a considerar quando avaliamos a frequência dos casamentos coloniais. E não esqueçamos, ainda, do empenho efetivo das Misericórdias em dotar donzelas órfãs ou carentes de recursos a fim de arranjar marido de boa cepa. A Santa Casa da Bahia, por exemplo, logrou reunir, entre 1710 e 1720, um volume suficiente de dotes para casar centenas de moças pobres, filhas de sócios modestos, enjeitadas da Misericórdia e jovens do seu retiro⁹⁵ que, de outro modo, engrossariam as fileiras de amásias e prostitutas coloniais.

Mas é novamente no reino dos bigamos, incriminados ou processados pelo Santo Ofício de Lisboa, que encontramos o maior indicio da relativa "popularidade" do casamento no Brasil colonial. Na visita do século XVI, das 35 pessoas acusadas por bigamia, isto é, por se *casarem mais de uma vez na igreja, sendo vivo o primeiro cônjuge*, mais de 25% se compunham de forros, homens sem ofício, marinheiros, soldados e até escravos índios; a grande maioria, por sua vez, incluía trabalhadores especializados da economia açucareira, artesãos, vendedores e oficiais menores da administração — setor integrado, portanto, por indivíduos que em regra desempenhavam ofícios manuais. Somente três indivíduos, convém realçar, pertenciam aos segmentos dominantes da sociedade nordestina... E, se elegermos como universo de avaliação o conjunto de réus processados por bigamia, desde a primeira visitação até o final do século XVIII, nossos índices não se alteram substancialmente: 17% de gente abastada; 31% de pobres e dependentes, inclusive forros e escravos; 52% de licenciados, pequenos burocratas e, sobretudo, negociantes miúdos e trabalhadores manuais.

Tudo nos parece indicar que, na época moderna, especialmente nos impérios coloniais ibéricos, a bigamia tornou-se um delito "popular", impulsionado entre outros motivos pelo deslocamento constante de indivíduos entre a Península e as possessões ultramarinas. Separação de casais, esfacelamento de famílias, supressão de contatos entre marido e mulher, o moderno colonialismo ensinava ótimas condições para matrimônios irregulares.* O próprio Concílio de Trento, como que atento aos novos tempos, recomendaria aos párocos muito cuidado na celebração de matrimônios envolvendo "vagamundos" (ou vagabundos): "muitos são os que andam vagando e não tem pousada fixa, e como são de perversas intenções, desamparando a primeira mulher, casam-se em diversos lugares com

outra, e muitas vezes com várias, vivendo a primeira".⁹⁷ Estamos longe, portanto, dos bigamos medievais, dos reis e príncipes que repudiavam a esposa estéril para, casando-se novamente, garantir a transmissão do patrimônio e do poder aos herdeiros legítimos.

A moderna bigamia tornar-se-ia, assim, um crime de "vagabundos", expressão alusiva não necessariamente a indigentes e miseráveis, mas aos que andavam vagando, migrando "sem domicílio certo", vaivém típico de boa parte dos colonos portugueses e espanhóis entre os séculos XVI e XVIII. Na Metrópole ou na Colônia, a bigamia converteu-se num delito de artesãos, mascates, letrados sem posses e até mesmo homens e mulheres humildes, todos aventureiros do moderno colonialismo. Grandes senhores, mercadores e altos funcionários, muitos desses homens também não escapavam ao ir-e-vir da colonização, mas dotados de bens, ciosos do patrimônio, do cargo e do prestígio que possuíam, dificilmente se aventuravam a se casar mais de uma vez na igreja, fingindo-se solteiros ou viúvos; podiam até amancebar-se com várias mulheres — o que faziam amiúde —, mas raramente incorriam naquele delito.

A "popularidade" da bigamia nos fornece preciosas indicações sobre a história do casamento no Brasil Colônia. Indica-nos, antes de tudo, que o casamento legal era mais difundido na sociedade do que parecia ser à primeira vista. Sugere-nos, também, os progressos e os fracassos da Contra-Reforma no século XVI, e sobretudo nos seguintes: progressos porque, a partir do século XVII, os casamentos confessados pelos bigamos eram já, em maioria, celebrados na igreja e na "forma tridentina" — prova de que os casamentos "de feito" ou "de pública fama" estavam em franca extinção; fracassos porque a freqüente ocorrência de bigamias nos indica que em vários lugares e províncias, as rigorosas verificações recomendadas por Trento não passavam de "letra morta".

Mas o que levaria esses homens e mulheres, já casados em outra parte, a se exporem diante da temida Inquisição casando-se novamente *in facie ecclesiae*? Se, como nos sugere Redondo, a mais freqüente motivação dos bigamos era a "solidão afetiva e sexual nascida da prolongada ausência do cônjuge",⁹⁸ por que não se amancebavam no trópico, como faziam quase todos, arriscando-se tão-somente às penas mais brandas da Justiça Eclesiástica contra os concubinários? Motivações pessoais à parte, que só um exame caso a caso nos poderia desvendar, os bigamos da Colônia afrontavam o sacramento do matrimônio porque tinham mesmo a *intenção de casar*, compartilhar a vida conjugal, serem reconhecidos e vistos como casados. Se optassem por "viver como se fossem casados", sendo-lhes possível fazê-lo, estariam escolhendo caminho muito diferente: instável por natureza, social-

mente estigmatizado e, a curto prazo, mais vulnerável que a própria bigamia. Delito grave aos olhos da Igreja, a bigamia trazia-lhes porém a vantagem de ser necessariamente secreta, invisível para a comunidade, desde que o passado não lhes viesse bater à porta na figura de um antigo vizinho, em alguma carta ou na súbita chegada da ex-mulher ou do ex-marido.

Se os bígamos optassem pelo concubinato, todos na comunidade saberiam que não estavam casados, pois não se teriam recebido na igreja do lugar. Manter segredo sobre o antigo casamento, às vezes celebrado em remota província do Reino, iludir a vizinhança do novo povoado, enganar o próprio cônjuge dizendo-se solteiro, assim preferiam fazer os bígamos a passarem por amancebados. E não faltaram na Colônia casos em que, longe de ser uma “preferência” do transgressor, a bigamia resultava de uma imposição social, especialmente em sendo a noiva “moça de família”. Parentes pressionando homens a se casarem com jovens seduzidas, julgando-os solteiros; homens desejosos de ascenderem socialmente, casando-se com mulheres “bem dotadas”; indivíduos ansiosos por começarem vida nova em outro lugar, casando-se, tendo filhos — eis a origem de muitas bigamias.

Valorizado socialmente, difundido além dos setores dominantes da Colônia, assim parecia ser o matrimônio legal no Brasil. A transgressão dos bígamos não deixa dúvidas a esse respeito: se desprezavam o sacramento matrimonial, como talvez o fizesse a maioria da população, apegavam-se demasiado ao casamento, ao estado e aos ritos exteriores que lhes conferiam a legitimidade social.

NOTAS

1. Freyre, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. 16. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1973, p. 307.
2. Souza, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro, Graal, 1983.
3. Russel-Wood, A.J.R. *Fidalgos e filantropos. A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, s/d, p. 237.
4. Braga, Teófilo. *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1986, vol. 1, p. 182.
5. Marques, H. de Oliveira. *A sociedade medieval portuguesa*. 4. ed. Lisboa, Sá da Costa, 1981, p. 117-118.
6. Merêa, Manuel P. Mulher recabada. *Novos Estudos de História do Direito*. Barcelos, 1937, p. 79.
7. Merêa, M.P. Sobre o casamento de juras. Op. cit., p. 132-133.
8. Alexandre Herculano considerou essas referências do Código Filipino como uma prova de que a Coroa Portuguesa conferia absoluta legalidade aos casamentos não abençoados pela Igreja. Ver Herculano, A. *Estudos sobre o casamento Civil*. 2. ed. Lisboa, Livraria Editora de Tavares Cardoso e Irmão, 1892, p. 170 e segs. Somos de opinião contrária, já que pelo Alvará de 12 de setembro de 1564, a monarquia adotara as resoluções do Concílio de Trento, quase meio século antes das ordenações.
9. Almeida, Cândido M. de (org.). *Código filipino ou ordenações e leis do Reino de Portugal*. Rio de Janeiro, Tipografia do Instituto Philomático, 1870, Livro V, títulos XXV e XXVI.
10. *Constituições do Arcebispado de Lisboa*. Lisboa, Fernan Gaspar de Frances, 1537, título VIII. V. tb. *Constituições Extravagantes do arcebispado de Lisboa*. Lisboa, Francisco Correa — impressos do Sereníssimo Cardeal Infante, 1565, constituição 8ª, fls. 5 e 6.
11. Silva, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo, EDUSP, 1984, p. 110. Seguimos idêntica interpretação em "A condenação do adultério" in Lima, Lana L. da G. *Mulheres, adúlteros e padres*. Rio de Janeiro, Dois Pontos, 1986, p. 43.
12. Casey, James. Le Mariage clandestin en Andalousie à l'époque moderne. In Redondo, Augustin (org.). *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVIe-XVIIe. siècles)*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1985, p. 102.
13. Duby, Georges. *Le Chevalier, la femme et le prêtre*. Paris, Hachette, 1981, p. 46-47.
14. Silva, Antônio de Morais. *Dicionário da língua portuguesa*. Lisboa, Tipografia Lacédina, 1813, Tomo I, p. 438.
15. Sessão XXIV do Concílio de Trento (novembro de 1563). Apud Garcia Cárcel, Ricardo. El fracasso matrimonial en la Cataluña de Antiguo Régimen, In Redondo, A. (org.) Op. cit., p. 124.

16. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo, 1853. Livro V, título XXII, parág. 979.
17. Idem, Livro V, título XXII, parág. 988.
18. Apud Silva, Maria B. N. da, Op. cit., p. 60.
19. *Constituições Primeiras...*, Livro V, título XXIV, parágs. 1000 e 1001.
20. Silva, A. de Moraes, *Dicionário...*, p. 266.
21. Almeida, C.M. de. *Código Filipino...*, Livro V, títulos XXVII, XXVIII, XXIX, XXX.
22. Id., ibid., título XXVIII. Grifo nosso.
23. Na mesma sessão XXIV, embora condenasse o casamento clandestino, o Concílio de Trento não o considerou nulo, mas válido, desde que fundamentado na livre vontade dos contraentes. Embora quisessem zelar pela autoridade paterna, os cardeais se mantiveram fiéis à doutrina escolástica do matrimônio, baseada no *consensus*.
24. Flandrin, Jean-Louis. *Famílias*. 2. ed. Paris, Seuil, 1984, p. 177.
25. Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia. In *Constituições Primeiras...*, número 17.
26. Nóbrega, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais escritos (1549-1560)*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1886, p. 119.
27. Prado Jr., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. 17. ed. São Paulo, Brasiliense, 1981, p. 353.
28. Freyre, G. Op.cit., p. 414. Na devassa mineira de 1738, entre os 83 casos de concubinato envolvendo cativos, 75% correspondiam a relações entre senhores e escravas. V. Costa, I. del N. e Luna, F.V. Devassa nas Minas Gerais: observações sobre casos de concubinato. *AMP*, XXXI, 1982, p. 228.
29. Figueiredo, L. *O avesso da memória. Estudo do papel, participação e condição social da mulher no século XVIII mineiro*. Exemplar mimeografado, 1984, p. 112-113.
30. Russel-Wood, A.J.R. *Fidalgos...*, p. 146.
31. *Constituições Primeiras...*, Livro V, título XXII, parág. 988.
32. *Código Filipino...*, Livro V, título XXX. Há remissão às "Ordenações Manuelinas", prólogo, Livro V, título 26, prólogo e parágs. 1 e 2.
33. Souza, Laura de M. e. *Desclassificados...*, p. 153 e 156.
34. O exemplo é de Souza, Laura de M. e., op. cit., p. 154. A citação é de Freyre, G., op. cit., p. 317.
35. Benci, Jorge. *A economia cristã dos senhores no governo dos escravos (1700)*. São Paulo, Grijalho, 1977, p. 68. Segundo Boxer, "fica-se com a impressão (...) de que a prostituição de raparigas escravas pelos seus senhores, homens ou mulheres, era mais comum na América portuguesa do que na espanhola". V. *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa, Livros Horizonte, 1977, p. 74.
36. Boxer, C. *A mulher...*, p. 70-71. Se não se casassem, mas tivessem filhos, ficariam bloqueados os ilegítimos.

37. Boxer, C. *O império colonial português (1415-1825)*. Lisboa, Edições 70, 1981, p. 252.
38. Novinsky, Anita. A Igreja no Brasil colonial. Agentes da Inquisição. *AMP*, XXXIII, 1984, p. 26-34.
39. Freyre, G. Op. cit., p. 414. Neste caso, considere-se o decreto de Pombal (1755) dispondo que ninguém perderia o *status*, seria inabilitado, chamado de "caboclos ou qualquer do que ninguém perderia o *status*, seria inabilitado, chamado de "caboclos ou qualquer do outro nome que parecer insultos" ao casar com índias. V. Boxer, C. *Relações raciais no império colonial português (1415-1825)*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967, p. 132.
40. Apenas dois casamentos mistos foram realizados na Bahia, em 1738, envolvendo brancos de classe superior. V. Boxer, C. *A mulher...*, p. 74. Iraci Del Nero, pesquisando sistematicamente a população mineira no século XVIII, chegou à conclusão de que a maioria dos indivíduos se casava dentro do grupo social e com pessoas da mesma cor. V. Iraci Del Nero. *Vila Rica: população (1719-1826)*. São Paulo, IPE/USP, 1979, p. 36.
41. Boxer, C. *A mulher...*, p. 74.
42. Benci, Jorge. Op. cit., p. 103. Andreoni, J.A. (Antonil). *Cultura e opulência do Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1967, p. 161.
43. Willeke, Venâncio. Atas capitulares da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil (1649-1893). *RIHGB*. Vol. 286, 1970, p. 128-129.
44. Benci, J. Op. cit., p. 103.
45. *Constituições Primeiras...*, Livro I, título IXXI, parág. 303.
46. *Constituições Extravagantes do Arcebispado de Lisboa*. Lisboa, Antônio Gonçalves — impressor, 1569, título V.
47. Andreoni, J.A. Op. cit., p. 161.
48. Mattoso, K. de Q. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 105.
49. Mott, L.R.B. *Os pecados da família na Bahia de Todos os Santos*. Centro de Estudos Baianos, 1982, p. 16-18; Costa, I. Del Nero e Luna, F.V. Devassa nas Minas Gerais..., p. 227-228.
50. Na visita de Ilhéus constam somente duas referências de concubinato sendo escravos o homem e a mulher. V. Mott, L.R.B. Op. cit., p. 26. Na visita mineira de 1738, nenhum caso foi registrado. V. Costa, I. Del Nero e Luna, F.V. Devassa nas Minas..., p. 228.
51. "(...) Que se não puserem cobro nos ditos escravos, fazendo-os apartar do ilícito trato e ruim estado por meio do casamento (...) ou por outro meio, se há de proceder contra os ditos escravos a prisão e degredo, sem se atender a perda que os ditos senhores podem ter..." V. *Constituições Primeiras...*, título XXII, parág. 989.
52. Figueiredo, I. O avesso da memória..., p. 99.
53. A pena máxima prevista nas Constituições de 1707 consistia em multa, prisão e degredo, ou excomunhão, "segundo o que parecer mais conveniente". Título XXII, parág. 982.
54. Já Caio Prado Jr. afirmava que "o maior obstáculo à realização do casamento, e mais freqüente, é o seu custo". Op. cit., p. 352. Vários autores dizem o mesmo: Samara, Eni de Mesquita. *A família brasileira* (São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 52); Souza, L. de M. e. *Desclassificados...* p. 143; Mott, L.R.B., *Os pecados da família*, p. 15; Costa I. Del N. *Vila Rica...*, p. 33-34, etc.

55. Figueiredo, L. Op. cit., p. 103-106.
56. Silva, M.B.N. da. *Sistema de casamento...*, p. 114-115.
57. Id. *ibid.*, p. 51-53.
58. Apud Costa Iraci Del N. *Vila Rica...*, p. 34.
59. Silva, M.B.N. da Op. cit., p. 55.
60. ANTT/IL, processo 1287.
61. *Ibid.*, processo 9479.
62. Segundo Eni de Mesquita Samara, "uma parcela representativa da população permanecia no celibato ou simplesmente adería às uniões ilegítimas, apresentando uma certa resistência aos apelos da Igreja em sacramentar essas relações". Op.cit., p. 44. E Luiz Mott, constatando o predomínio de pardos entre os amancebados, afirma: "Os pardos livres eram certamente o grupo que mais escapava ao controle da religião, portanto, quem mais desprezava a moralidade imposta pelo clero." *Os pecados...*, p. 17.
63. Londoño frisou a itinerância dos mineiros pobres, rústicos caçadores de fortunas no Mato Grosso, como uma das causas do concubinato na região. V. *Visita pastoral a São Luiz de Vila Maria del Paraguay en 1785*. São Paulo, exemplar mimeografado, p. 3. Laura de M. e Souza associou a instabilidade das relações amorosas em Minas, típica das populações pobres, com a transitoriedade da ocupação e da exploração econômica regional. V. *As devassas eclesiásticas: fonte primária para a História das mentalidades. AMP, XXXIII, 1984*, p. 69.
64. Londoño, F.T. *El crimen del amor: amor ilícito en una visita pastoral del siglo XVIII*. São Paulo, exemplar mimeografado, p. 9.
65. Mott, L. *Os pecados...*, p. 13-14. Na visita mineira de 1738, I. del Nero e F. Luna indicam certo equilíbrio entre as mancebas que coabitavam e as que somente encontravam os amantes. Não esclarecem, porém, se as primeiras "viviam como casadas" ou simplesmente moravam na casa dos amantes. Levando-se em conta que a maioria dessas mulheres eram forras ou escravas, inclusive dos próprios mancebos, é-nos possível supor a inexistência de vínculos paraconjugais em boa parte dos casos. V. *Devassa nas Minas...* p. 229.
66. Souza, L. de M. e. *Desclassificados...*, p. 158.
67. Souza, Antônio Cândido de Mello e. The Brazilian Family. In Smith, T.L. (org.) *Brazil, Portrait of Half Continent*. Nova York, Marchand General, 1951 — exemplar mimeografado, trad., p. 26.
68. *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil — Denúncias da Bahia (1591-1593)*. São Paulo, Eduardo Prado, 1925, p. 280-281 e 319-322.
69. Londoño, F.T. *El crimen...*, p. 6.
70. Maria B.N. da Silva apresenta vários casos interessantes de promessas de casamento não cumpridas julgadas pela Igreja de São Paulo. Op. cit., p. 89-97.
71. Phan, Marie-Claude. *Les Amours illégitimes; histoire de séduction en Languedoc (1676-1786)*. Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1986, p. 78. Em Portugal,

- uma "lei extravagante" de 16 de julho de 1540 mandou fazer devassas pelos juízos de todas as cidades e vilas a fim de descobrir homens e mulheres que mantivessem relações sexuais com parentes mas não tivessem recebido a dispensa legal, mesmo que estivessem combinados para se casarem. Apoiando a Igreja na luta contra esponsais entre parentes, e, ainda, contra a coabitação de noivos, o Estado jamais o assimilaria a concubinatos. Ver Aguiar, Asdrúbal A. de. Crimes e delitos sexuais em Portugal na época das Ordenações. *Arquivo de Medicina Legal*, 1930, separata dos números 1 e 2, p. 29. No entanto, diz-nos Herculano, "os pais dos contraentes não duvidavam de manter na própria habitação os filhos casados por este modo". Op. cit., p. 178.
72. Métral, Marie-Odile. *Le mariage; les hésitations de l'Occident*. Paris, Aubier, 1977, p. 49. A moral cristã considerava as segundas núpcias uma espécie de adultério. A viuvez, por seu turno, expressava para os teólogos uma castidade de segunda categoria, atrás da virgindade, acima do casamento.
 73. Mais da metade do clero de Ilhéus vivia amancebado. V. Mott, L.R.B. Os pecados..., p. 20. Sobre concubinatos e filhos de padres na Colônia, Lewcowicz, Ida. A fragilidade do celibato. In Lima, L.L. da Gama. Op.cit., p. 55-68. Sobre cautela dos padres, V. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (Livro V, título XXIV, parágs. 994-1001) e Silva, M.B.N. da, op. cit., p. 42.
 74. Respectivamente, Londoño, F.T., *El crimen...*, p. 9, e Mott, L.R.B., op. cit., p. 14.
 75. Desde o Concílio de Trento, pelo menos, punia-se com mais rigor o concubinário casado em relação ao solteiro. Idem nas Constituições de 1707, Livro V, título XXII, parágs. 980-982.
 76. Prado Jr., C. Op.cit., p. 353.
 77. Souza, L. de M. e. *Desclassificados...*, p. 160.
 78. Londoño, F.T. *El crimen...*, p. 9, e *Visita pastoral...*, p. 22-23.
 79. Londoño, F.T. *El crimen...*, p. 6.
 80. *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil — Denúncias de Pernambuco* (1593-1595) São Paulo, Eduardo Prado, 1929, p. 176-179 e 394-395. *Confissões da Bahia* (1591-1593). Rio de Janeiro, F. Briguet. 1935, p. 219.
 81. *Primeira visitação... Confissões de Pernambuco (1594-1595)*. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970, p. 90-91.
 82. ANTT/IL, processo 6361.
 83. *Denúncias de Pernambuco*, p. 346-347.
 84. *Confissões de Pernambuco*, p. 42-43.
 85. ANTT/IL, processo 1332.
 86. Russel-Wood, A.J.R. Women and Society in Colonial Brazil. *Journal of Latin American Studies*, n. 9 (1) 1977, p. 13.
 87. A idade núbil era de 14 anos para o homem e 12 para a mulher, no direito canônico. Apesar disso, entre os séculos XVI e XVIII nenhum moralista recomendou o "casamento pubertário". V. Flandrin, J.L. Op. cit. p. 187.

88. Souza, L. de M. e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986, p. 229 e segs.
89. *Denúncias da Bahia*, p. 278-280.
90. *Denúncias de Pernambuco*, p. 121-122.
91. Sobre a proibição régia de se fundarem conventos femininos no Brasil, V. Silva, M.B.N. da. op. cit., p. 23. Sobre obstáculos impostos ao envio de donzelas para conventos portugueses, V. Russel-Wood, A.J.R. *Fidalgos...*, p. 136-137. Sobre interesses das elites em não casar filhas, tornando-as freiras, V. Socio, Susan A. The Social and Economic Role of the Convent: Women and Nuns in Colonial Bahia, 1677-1800. *HAHR*, v. 54, n. 2, maio-1974, p. 219.
92. Figueiredo, L. Op.cit., p. 106-108.
93. Costa, Iraci Del N. *Vila Rica...*, p. 34-35.
94. Venâncio, R.P. Nos limites da sagrada família. In Vainfas, R. (org.) *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1986, p. 115 e segs.
95. Russel-Wood, A.J.R. Op. cit., p. 144.
96. Ricardo Garcia Cárcel considerou a bigamia como um reflexo da mobilidade das populações características das sociedades européias do Antigo Regime. Bernard Vicent, relativizando a questão, afirma que à grande mobilidade populacional na Espanha, por exemplo, em relação à França, correspondia uma tendência mais acentuada para a bigamia. V. Discussion. In Redondo, A. (org.) Op. cit., p. 161-162.
97. Apud Garcia Cárcel. R. El fracaso matrimonial en la Cataluña... In Redondo, A. (org.) Op. cit., p. 125. Na mesma *discussion* citada, Redondo ponderou que, antes mesmo do Concílio de Trento, vários estatutos sinodais dos anos 1530-1540 recomendavam o mesmo, revelando uma tomada de consciência da Igreja a respeito do moderno "vagamundar". Id. *ibid.*, p. 162.
98. Redondo, A. Les Empêchements au mariage et leur transgression dans l'Espagne. In — (org.) Op. cit., p. 44.

PATRIARCALISMO E MISOGINIA

Em sua casa cada um é rei... E com muito mais razão podemos dizer que o marido tem servidão em sua mulher, porque lhe usa de toda sua substância, honra e fazenda, e lhe obedece em tudo.

João de Barros. Espelho dos casados. 1540

A natureza humana é uma mulher possuída pelo Diabo.

Arnauld. Segunda apologia de Jansenius.
Século XVIII

FAMÍLIA E ORDEM PATRIARCAL

CONTROVÉRSIAS

O predomínio da "família patriarcal" na sociedade brasileira, desde o século XVI até pelo menos o final do XIX, tem sido alvo dos mais privilegiados por parte de nossa moderna crítica historiográfica. Dirigindo-se especialmente a Gilberto Freyre, mas também à chamada "historiografia tradicional", diversos estudiosos recentemente dedicados à pesquisa ou à reflexão sobre a família no Brasil têm ressaltado a obsolescência do modelo patriarcal enquanto elemento de compreensão de nosso "passado familiar". Objeto essencial dessa crítica é o suposto "estereótipo" da família numerosa, composta não só do núcleo conjugal e de seus filhos, mas da vasta gama de criados, parentes, agregados e escravos, submetidos todos ao poder quase absoluto do chefe da casa — a um só tempo, marido, pai e patriarca, verdadeiro *dominus* da casa-grande.

A crítica é, pois, extensiva a Sérgio Buarque de Holanda, para quem a família patriarcal brasileira resultou de uma adaptação do velho direito canônico romano, mantido na Península Ibérica ao longo de inúmeras gerações, à realidade escravocrata das plantações, dilatando-se “o círculo familiar e, com ele, a autoridade imensa do *pater familias*. “Esse núcleo bem característico”, prossegue o autor, “em tudo se comporta como seu modelo da antigüidade, em que a própria palavra família, derivada de *famulus*, se acha estreitamente vinculada à idéia de escravidão, e em que mesmo os filhos são apenas os membros livres do vasto corpo, inteiramente subordinados ao patriarca (...)”.¹ Análoga, e sujeita à mesma crítica, seria a concepção de família colonial presente na obra de Caio Prado Jr.: estreitamente vinculada à escravidão, ao poder senhorial e à populosa casa-grande — vista pelo autor como “escola de vícios”, em razão das intimidades entre brancos e escravos e dos desregramentos sexuais que ali tinham lugar. Embora reprove, à “moda jesuítica”, o ambiente imoral da casa-grande, em tudo distante de uma “virtuosa” ordem familiar, é a família patriarcal que Caio Prado supõe ter existido em nosso passado, ao menos entre os poucos que logravam se casar na sociedade colonial.²

Mas é sobretudo contra as idéias de Gilberto Freyre e, em menor escala, de Antônio Cândido, que nossa moderna historiografia dirige sua crítica. Contra Freyre por ter confundido, na idealização que fez da casa-grande, a família senhorial nordestina — latifundiária e escravocrata — com o conjunto múltiplo e distinto dos núcleos familiares de outras camadas sociais e regiões e, ainda, por ter exagerado a autoridade marital e a submissão da mulher na sociedade colonial. Contra Antônio Cândido, por lhe ter seguido o modelo, ainda que com mais sistemática e não poucas diferenças. Trata-se de seu clássico ensaio de 1951, “The Brazilian Family”, onde a família colonial nos é apresentada em termos de uma estrutura dupla: “um núcleo central, legalizado, composto do casal branco e seus filhos legítimos, e uma periferia nem sempre bem delineada, constituída de escravos e agregados, índios, negros ou mestiços, na qual estavam incluídas as concubinas do chefe e seus filhos ilegítimos”, além da vasta gama de marginalizados que, “porção não-familiar” da sociedade, subsistia nas franjas da ordem patriarcal. E, à semelhança de Freyre, também Antônio Cândido acentuou a *relativa* inferioridade da posição feminina, subvertida ocasionalmente por adultérios, pela gerência dos trabalhos na casa-grande, pela súbita elevação de herdeiras ou viúvas à viril condição de mandantes.³

Nossa recente historiografia orienta sua discordância com relação ao modelo patriarcal a partir de dois eixos, nem sempre excludentes. Em primeiro lugar,

com base em pesquisas sobre a estrutura populacional, familiar e domiciliária no passado brasileiro, alguns autores têm apontado, com razão, a existência de numerosos tipos de família ou domicílio, em nada parecidos com a família patriarcal e escravocrata descrita pelos "clássicos". Eni de M. Samara, por exemplo, autora de um estudo pioneiro nesse campo, verificou que durante o século XIX somente 26% dos domicílios de São Paulo apresentavam características da família "extensa ou patriarcal".⁴ Iraci Del Nero Costa, por sua vez, constatou que, no alvorecer do século XIX, Vila Rica contava com várias formas de domicílio, desde os "singulares" aos "múltiplos", incluindo estes últimos a coabitação de vários núcleos familiares.⁵ E, resumindo esse ponto de vista em crítica a Freyre e Cândido, Mariza Corrêa afirma que "a família patriarcal pode ter existido, e seu papel ter sido extremamente importante, apenas não existiu sozinha, nem comandou do alto da varanda da casa-grande o processo total da sociedade brasileira".⁶

Nesse sentido, discorda-se basicamente da generalização da "família patriarcal", exclusiva das elites agrárias, e acentua-se, por outro lado, a relativa anterioridade da "família nuclear", em várias regiões, em relação ao processo de urbanização e às "transformações burguesas" ocorridas no Brasil a partir do final do século XIX. Reproduz-se, nessa crítica, não raro intencionalmente, a perspectiva de Peter Laslett e do chamado "grupo de Cambridge", que desde 1969 questionaram a dominância da "família extensa" no passado europeu e verificaram que muito antes da Revolução Industrial a família nuclear predominava em vastas regiões da Inglaterra e da França.⁷

O segundo eixo a que nos referimos consiste numa aproximação, mais ou menos explícita, entre a crítica da família patriarcal e o questionamento da sujeição da mulher ao poder masculino. Esboça-se, portanto, não uma tendência de negar em absoluto a opressão das mulheres na Colônia, mas sim a de matizá-la, restringi-la a certas mulheres de elite enclausuradas pelos esposos, ressaltando-se por outro lado, as rebeldias e transgressões femininas, a eventual ascensão de muitas mulheres ao governo doméstico e, sobretudo, a relativa "liberdade" em que viviam as mulheres nas camadas populares da sociedade.⁸

O ceticismo que os estudos recentes demonstram em face do modelo patriarcal, a descoberta de outros tipos de família que não o da casa-grande, as observações sobre a variedade de papéis que as mulheres desempenhavam em nosso passado, tudo isso contribui efetivamente para o avanço dos conhecimentos acerca do período colonial brasileiro. Parece-nos, contudo, que a moderna crítica ao nosso antigo patriarcalismo, correta em numerosos aspectos, não resiste a uma avaliação de conjunto, a começar pela maneira com que muitos vêm a

“família patriarcal” de Gilberto Freyre e outros historiadores. É certo que a maioria dos que afirmaram a importância da família patriarcal na Colônia tendeu a incluir entre seus traços característicos, o copioso número de criados, escravos, parentes pobres e agregados submetidos à autoridade senhorial. Mas é igualmente certo, por outro lado, *que nenhum deles identificou família patriarcal e família extensa*, já que a dimensão dos lares, em si, em nada lhes importava considerar, salvo como indício do poder patriarcal. É a noção de família enquanto parentela, rede de poder e dependência que se refere Antônio Cândido quando discrimina o núcleo e a periferia da família patriarcal, jamais a estruturas domiciliárias. E até o próprio Freyre, a quem se atribui um particular apreço pela família patriarcal, sequer negou a eventual ocorrência de outras formas familiares: “devemo-nos recordar”, afirma o autor, “de que o familismo no Brasil compreendeu não só o patriarcalismo dominante (...) como outras formas de família (...) parapatriarcais, semipatriarcais e mesmo antipatriarcais”.⁹ Nenhum exclusivismo, portanto, se conferiu à família patriarcal na Colônia; nenhuma ênfase, repitamo-lo, foi dada ao número de moradores em cada domicílio, mas tão-somente acentuaram-se as estruturas de poder que norteavam a vida social da Colônia, historicamente ligadas à escravidão, à prepotência senhorial e às tradições culturais ibéricas.

Se as famílias coloniais eram mais ou menos extensas, se numa dada habitação moravam poucos indivíduos ou dezenas deles, eis um dilema de pouca relevância nos trabalhos de Freyre e Cândido. E quer-nos parecer, ainda, que a maior ou menor concentração de indivíduos, fosse em solares, fosse em casebres, em nada ofuscava o patriarcalismo dominante, a menos que se pretenda que, pelo simples fato de não habitarem a casa-grande, as assim chamadas “famílias alternativas”¹⁰ viviam alheias ao poder e aos valores patriarcais — o que ninguém seria capaz de afirmar seguramente. E mesmo no tocante à Europa, não estamos certos de que o predomínio da “família nuclear” constatado pelos historiadores de Cambridge em seus estudos sobre o Antigo Regime significa, por exemplo, que já antes do século XVIII predominava uma sociabilidade conjugal e individualista nas famílias inglesas ou francesas. Pelo contrário, não obstante os esforços das Reformas religiosas em valorizar o núcleo conjugal, encarcerando os indivíduos na célula doméstica, durante muito tempo as sociabilidades familiares mal se distinguiram dos laços de vizinhança, comunitários e “públicos”, conforme nos indica a obra pioneira de Phillipe Ariès.¹¹

Eixo fundamental das relações familiares na Colônia, o patriarcalismo seria antes uma grande bandeira dos moralistas da época moderna, os mesmos, aliás,

que defenderam a excelência da família conjugal para os povos da cristandade. Patriarcalismo conjugal e misógino: nova lei do mundo moderno, que as transgressões femininas longe estiveram de negar.

PATRIARCALISMO: GENEALOGIA E MODERNIDADE

Em países católicos ou protestantes, a defesa do casamento e da vida familiar esteve associada, desde o século XVI, à apologia do patriarcalismo e da sociabilidade conjugal. “Quando os moralistas franceses ou ingleses falavam da família, não conheciam senão um tipo” — lembra-nos Jean-Louis Flandrin: a família conjugal, incluindo os criados domésticos.¹² Tratava-se, com efeito, do “modelo monárquico de família”, propagandeado pelos religiosos modernos e, ainda, pelos poderes reais, ambos empenhados em purificar a massa de fiéis, subordinando-a ao Estado e aos poderes eclesiásticos nos mínimos detalhes do cotidiano. Objetivava-se, diz-nos Pierre Bérard, romper as solidariedades comunitárias, extirpar os costumes “profanos” que as legitimavam à margem dos valores oficiais e isolar os indivíduos em face do poder: “aos laços horizontais que alimentavam as solidariedades comunitárias deviam suceder relações verticais unindo cada um dos fiéis a um Deus transcendente”,¹³ associado, em maior ou menor grau, à figura todo-poderosa do rei. O reforço da família conjugal, microcélula da nação e do ecúmeno cristão, a conversão de cada pai em monarca e “sacerdote” doméstico, a instrumentalização das comunidades em favor das modernas estruturas estatais e eclesiásticas — incutindo-lhes o zelo pela “nova” pastoral — eis a estratégia político-religiosa adotada pelos poderes ocidentais.

Patriarcalismo e família conjugal jamais se excluíam, portanto, na estratégia veiculada pelas Reformas e pelos Estados europeus. E, longe de ser novo, o modelo familiar monárquico deitava raízes nas antigas tradições e no direito romanos — profundamente valorizados pelos modernos juristas e humanistas da época —, bem como nas concepções judaico-cristãs da família, com a única diferença de que, para os apóstolos, a “sociabilidade” conjugal sempre fora o núcleo familiar por excelência, excluindo-se as concubinas, mas nem sempre os escravos e criados. “Vós, mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos”; “vós, filhos, sede obedientes a vossos pais no Senhor”; “vós, servos, obedecei a vossos senhores”, já pregava São Paulo na famosa Epístola aos Efésios (5,22; 6,1.5). “Desde a origem do cristianismo a família era considerada uma monarquia de direito divino” — lembra-nos, uma vez mais, Flandrin.¹⁴

Protestantes ou católicos não fizeram mais que difundir antigos preceitos sobre a moral familiar, no que foram em tudo auxiliados pelos poderes civis de toda a Europa. Nos países fiéis à Igreja a propaganda da família, inerente à pastoral tridentina, desenvolveu-se por meio do reforço ao direito canônico-romano, do sermão de padres e moralistas e, sobretudo, de sumas e manuais de confissão. O rastrear das culpas organizado nesses textos implicava, sem dúvida, certa hierarquia e uma ordem familiar que, de um lado, “isolava” os núcleos conjugais da coletividade — privatizando-os, individualizando-os —, e de outro estabelecia direitos e deveres recíprocos para todos os familiares, inclusive criados sob o governo absoluto do pai, simulacro do rei. Todos lhe deveriam obedecer, respeitar e honrar, cabendo-lhe, em contrapartida, zelar pela educação dos filhos, pela subsistência da casa, pelo bem-viver da esposa e pela austeridade moral de quantos vivessem sob seu bastão. Poder e obediência, respeito e sujeição, os manuais de confissão dos séculos XVI e XVII estabeleceram para os sentimentos domésticos uma ética em que o verbo *amar* oscilava entre o governo paciente, racional, e a submissão conformada, humilde. Amizade entre marido e mulher — nunca paixão —, zelo paterno pelos filhos e respeito dos últimos pelos pais, eis os significados do amor familiar para os moralistas católicos, “homens de coração seco”.¹⁵

Monarquia patriarcal de direito divino, a moderna família conjugal da Contra-Reforma seria obviamente misógina. “Em fins do século XVI”, escreve Bérard, “o que aparece com mais pertinência no discurso erudito sobre a mulher é o considerável reforço das imputações misóginas.”¹⁶ Misoginia antiga, típica da cultura ocidental, que pouco a pouco transbordaria os limites do saber erudito e invadiria a cultura popular, frutificando melhor onde já os costumes não demonstravam grande apreço pela figura feminina.

Na Península Ibérica, não obstante a forte tradição misógina — legado de romanos e mouros —, pôde florescer uma importante poesia trovadoresca nos séculos XII e XIII: canto de amor à mulher inacessível, esplêndida dama, “senhor fremoso” a quem os menestrelis palacianos rendiam a homenagem dos vassalos.¹⁷ Em Portugal dos quinhentos, o amor cortês não teria mais lugar... A partir do século XVI, e durante mais de cem anos, os poetas cederiam espaço aos moralistas, aos que, inspirados no “patrimônio clássico” e no receituário escolástico, almejavam submeter as mulheres ao jugo dos senhores. “A mulher é a tua courela; utiliza o arado nela”¹⁸ — eis a norma triunfante, máxima antiga a inspirar os novos tempos.

CASAMENTO E MISOGÍNIA: SABERES ERUDITOS

CASAMENTO, OPÇÃO MASCULINA E RACIONAL

De meados do século XVI em diante, a quase totalidade dos moralistas espanhóis e portugueses dedicar-se-ia a defender o casamento, reforçar a autoridade patriarcal e arquitetar a sujeição das esposas — sempre suspeitas de trair, desonrar e arruinar os maridos. O português João de Barros, autor de um livrete elogioso ao casamento, não se furtaria a expor, logo de início, os graves riscos do estado conjugal, a maioria dos quais associada às mulheres: manhosas, inconstantes, tolas, gastadeiras, maliciosas, hipócritas... “Não há víbora que tenha tanta peçonha como a língua de uma mulher”,¹⁹ avisava João de Barros aos casadouros, como que a repetir o juízo dos antigos padres — Crisóstomo, Basílio de Ancira e tantos outros, que no remoto passado desaconselhavam o casamento para os homens.²⁰ Mas tanto o autor do *Espelho dos casados* como os demais moralistas dos séculos XVI e XVII apenas advertiam sobre os riscos do matrimônio — especialmente se o homem escolhesse mal sua futura esposa —, e nunca recomendavam o celibato, exceto em caso de vocação religiosa.

Seja como for, era sempre a mulher, por sua perfídia natural, o grande perigo que rondava os homens antes de se casarem, e sobretudo depois, a menos que a pudessem subjugar. “Diferentes tentações apoquentam o homem nas várias fases da vida, algumas quando jovem, outras na velhice mas a mulher ameaça-o sempre (...). Este *inimigo universal* está sempre a inquietar-nos (...)”, advertia temeroso o espanhol Baltazar Gracián.²¹ E, assim como ele, outros escreveram textos misóginos, ora defendendo o casamento, desde que se controlassem as esposas, ora denegrindo as mulheres em variados aspectos. O dominicano Francisco Vitória, célebre defensor dos índios na América hispânica, insistiria em que era impossível à mulher discutir problemas espirituais: “seria bem perigoso, dizia, confiar a saúde mental das almas a uma pessoa incapaz de distinguir o que é bom e o que é mau (...)”.²² E Vieira, por sua vez, diria que o mal feminino começava pela inclinação das mulheres a sair de casa: “por sair e andar deixou Eva o esposo, e por sair e andar deixou a Deus”, perdendo-se a si, a seu marido, a seus filhos, “e a todo mundo (...)”.²³

Pouquíssimos foram os que escreveram textos elogiosos à figura feminina, e mesmo esses não passaram de pálidas exceções à misoginia reinante. *O Tratado em loor de las mujeres*, do cabo-verdiano Cristóvão da Costa, ou mesmo o livro de Rui Gonçalves, *Dos privilégios e prerrogativas que o género feminino tem por*

direito..., limitaram-se a ressaltar as qualidades da submissão feminina (recato, continência, paciência) e a louvar certas mulheres da Antiguidade clássica, exemplos de que pelo menos algumas eram capazes de se igualar aos homens.²⁴ O simples aparecimento desses livros, dedicados a mostrar que as mulheres não eram assim tão imprestáveis, indica-nos somente a atmosfera misógina que impregnava a cultura erudita da época.

O principal objetivo dos moralistas da Contra-Reforma consistia, porém, na prescrição da austeridade sexual e na propaganda do casamento. Dirigidos aos homens, aos poucos letrados da época, multiplicaram-se os opúsculos contendo ou sistematizando regras para a escolha do cônjuge, o governo da casa e a neutralização das imperfeições femininas, essencial para o bem viver dos esposos. Em relação à seleção da esposa, problema sempre mencionado, quase todos ressaltavam a necessidade de escolher-se mulher *igual* ou semelhante no maior número possível de aspectos. “Casem-se primeiro as idades, as condições, as saúdes, e as qualidades, e então casarão bem as pessoas”, recomendava entre outros o padre Manoel Bernardes.²⁵ Uns enfatizavam a proximidade etária, outros a identidade social, mas todos insistiam na referida igualdade, prova de que não devia ser incomum o “casamento desigual”, especialmente no tocante à idade, e mesmo em relação ao *status* — circunstância típica dos matrimônios clandestinos sem autorização paterna. Tomás Sanchez, autor de importante obra sobre o casamento no século XVI, chegou a considerar nulas as “promessas de casamento” entre pessoas de diferentes classes, preocupado com as “desordens” provocadas por essas uniões.²⁶

O grande receio dos tratadistas residia, porém, na desigualdade etária, ao que atribuíam muitos adultérios e perturbações se fosse grande a distância entre os cônjuges. Casamento do diabo era o da “velha com mancebo”, e casamento da morte, o “da moça com o velho”, afirmava Francisco Manuel de Melo em sua *Carta de guia dos casados*, preocupado com a humilhação das esposas e desonra dos maridos.²⁷ A união entre jovens, esta sim era matrimônio de Deus, dizia o moralista, que no entanto julgava bom o casamento com moçoilas, mais fáceis de adestrar — supunha — do que mulheres já feitas. Mas que não fossem demasiado belas, advertia: esposa formosa, por muitos desejada, “quanto mais cobiçada é, menos é para cobiçar”.²⁸

Além de recomendarem a igualdade, os eruditos eram quase unânimes em condenar o casamento por amor, isto é, por paixão e desejo. O próprio Pedro Lombardo, teólogo medieval que melhor definiu o sacramento do matrimônio, incluía a beleza física, fosse do homem ou da mulher, entre os motivos *minus honestis* do casamento. E, desde então, com raríssimas exceções, os teólogos não

cessariam de divorciar do casamento o amor e a sentimentalidade, admitindo tão-somente um bem-querer amistoso — a *caritas* —, jamais a paixão. “Ame-se a mulher, mas de tal sorte que se não perca por ela seu marido”, dizia Francisco Manuel de Melo, que aconselhava os homens a extravazarem suas paixões com as “damas”, mas não com as esposas. Melhor seria casar-se por conveniência e aliança, recomendava, fiel aos costumes sociais, do que por motivos amorosos, sentimentos menores, tão violentos quanto fugazes. O amor sensual, pregava, terminava na “posse do que se desejou”; o amor conjugal, pelo contrário, só ali tinha início e resultava do lento conhecimento recíproco, da convivência, da amizade.

Os defensores do casamento católico odiavam a paixão e, seguidores da moral escolástica, recomendavam moderação nos sentimentos e nas paixões eróticas, somente legítimos se vinculados à procriação, honrosa para Deus, gloriosa para o Estado. Odiavam o amor no casamento e odiavam-no em geral: “bem digo eu (...) que isto no mundo que se chama amor é uma coisa que não há nem é. É quimera, mentira, é engano, é uma doença da imaginação, e por isso basta para ser tormento (...). É uma morte pela qual se vai ao inferno”, pregava, em 1651, mestre Antônio Vieira.²⁹ Rematada loucura que faz perder, “não digo a alma, de que agora não falo, mas a liberdade, a quietação, o sossego, o descanso e a vida”, a condenar o infeliz “a andar sempre penando, fora de si, por uma imaginação fantástica (...). Nem o nome de loucura e cegueira basta para declarar o desvario de tão curioso engano” — pregara o mesmo jesuíta, em 1644.³⁰

Menos fiéis à escolástica, mas empenhados em fazer da família a base da sociedade e o núcleo da religião, os protestantes — sobretudo os puritanos —, consideravam o amor essencial para o êxito do casamento: um amor especial, que não excluísse a concórdia nem tampouco a sensualidade. “O marido e a mulher devem ter prazer no amor, na companhia e na conversa entre si”, diria Richard Baxter no século XVII. “Olha pelo teu marido e tuas coisas, deixa que ele seja o véu de teus olhos (...). Deixa que tua mulher seja teu último objetivo; não penses em que haja virtudes para além dela; aqueles que são pequenos, tu os tornas grandes pela freqüente contemplação; àqueles que são maiores, estima e valoriza no grau devido” — afirmaria Daniel Rogers no mesmo século.³¹ Introduzindo no seio da conjugalidade o amor, os puritanos desafiam os costumes e condenaram o casamento por mera aliança. E, se consideraram essencial a autorização paterna para as uniões, julgariam a afeição entre os cônjuges, inclusive o amor carnal, a maior graça que Deus poderia conceder aos esposos. Não seria outro, aliás, o motivo que animaria os católicos a chamarem “luteranos” os defensores de um amor conjugal mais intenso, distante da *caritas* e, por isso, profano.³²

O LEITO CONJUGAL

Misógino no tocante à escolha do cônjuge, o discurso tridentino sê-lo-ia, ainda, na regulamentação da vida marital. As relações sexuais entre marido e mulher, canalizadas exclusivamente para a procriação e vistas como símbolo da união corpórea entre Cristo e a Igreja, continuaram prisioneiras da noção de *debitum* — obrigação que tinham os cônjuges de se entregarem sexualmente sempre que requisitados um pelo outro. Recomendação expressa de São Paulo em sua pregação aos coríntios, regulamentada por Alberto Magno no século XIII, a dívida conjugal implicava, em princípio, a igualdade absoluta entre os esposos quanto aos “direitos de cobrança”. Mas, desde os tempos da escolástica, fora instituído o chamado “privilégio feminino” que, considerando o pudor e a vergonha naturais à mulher, facultava-lhe o direito de apenas insinuar, em silêncio, seus eventuais desejos, ficando o marido obrigado a decifrá-los e a eles atender. Já os homens, por serem naturalmente menos inibidos, poderiam requisitar explicitamente suas esposas para o ato sexual. A normatização da economia sexual dos casais implicava, pois, o abandono tático da “imagem pecadora” da mulher em favor das antigas concepções sobre a passividade, a vergonha e a falta de iniciativa “naturais do gênero feminino”, conferindo aos maridos o governo absoluto do leito conjugal: poder de requisitar a esposa conforme os seus próprios desejos, poder de reconhecê-los — ou não — quando manifestados pela mulher.³³ Por outro lado, retomando antigas crenças sobre a menor resistência feminina aos apelos da carne, freqüentes no cristianismo primitivo, os sábios do século XVI dedicar-se-iam a reforçar as convicções morais da escolástica. Assim, os médicos renascentistas chegariam a dizer que as mulheres sofriam de “sufocações uterinas” — constatáveis em viúvas, freiras e solteironas —, prova de que a falta de relações sexuais prejudicava-lhes a saúde mais do que aos homens. A natureza pudica da mulher explicar-se-ia, “cientificamente”, por sua maior submissão ao desejo carnal, geradora de vergonhas, inibições e sentimentos culposos em relação ao sexo.³⁴ Somente o marido, portanto, menos inibido que a esposa, e menos escravo do sexo, reunia a serenidade necessária para verbalizar seus desejos e, ainda, para discernir os alheios.

Aprofundando as razões da debilidade feminina a partir do século XVI, a Contra-Reforma pouco modificou no receituário escolástico das relações domésticas e, pelo contrário, com as sumas e manuais de confissão, aguçou a curiosidade sobre o que se passava no leito conjugal.³⁵ Mantiveram-se as proibições ao sexo no período menstrual, nos lugares públicos, nos dias santificados e, obviamente, quanto às posições *contra natura*, especialmente a cópula sodomítica — ofensiva

à ordem divina e alheia à procriação que deveria animar os casais. Apesar das controvérsias, também permaneceram interditas as demais posições genitais, ora contrárias à natureza humana e à divina, ora prejudiciais à retenção do sêmen pela mulher: a *retro canino* (mulher de costas para o homem), assimilada à cópula dos animais, e a *mulier super virum*, julgada oposta à natureza superior e ativa dos machos. Para a maioria dos teólogos, a "posição natural", adequada à propagação da espécie, aos costumes humanos e aos desígnios celestes, continuou sendo a mulher deitada de costas e o homem sobre ela — o que se deveria efetivar com ânimo de geração, *sine ardore*. Foram raros os que, como o jesuíta espanhol Tomás Sanchez, admitiram beijos, carícias e jogos eróticos no leito conjugal, embora muitos tolerassem, sobretudo após os séculos XVI e XVII, as posições genitais ilícitas — empenhados em estreitar as relações conjugais, desejosos de aumentar a população nos quadros da legitimidade familiar.³⁶ E houve mesmo os que, como o espanhol Francisco Larraga, autorizaram o coito interrompido no casamento, desde que a esposa nele consentisse, e o homem não derramasse o sêmen *extra vas* — maneira engenhosa de conciliar a "intenção procriadora" e as conveniências do casal.³⁷

A MONARQUIA DOMÉSTICA

Matéria de confissões e debates teológicos, as intimidades conjugais não constituíam, porém, o terreno privilegiado dessa moderna misoginia erudita; não mais que os conselhos sobre o governo doméstico e o cotidiano dos casados. O pressuposto de todos os que escreveram regras para o bem-viver doméstico residia na forte convicção sobre a inferioridade da mulher em matéria intelectual, sua propensão a gastar irracionalmente os recursos da casa, sua debilidade nas tarefas de comando e, principalmente, sua tendência para a infidelidade. "Considerai todos os estragos que tem feito no mundo o pecado da desonestidade, e achareis que as mulheres foram a origem, e as mulheres a causa", pregaria Vieira, resumindo o sentimento geral.³⁸

E, levando-se em conta o caráter diabólico da mulher, muito cuidado. paciência e razão devia ter o marido no governo de sua esposa, sugeriam de várias maneiras os textos da época, ora em sermões pregados à massa, ora em livretes dirigidos às elites. Notável exemplo desses opúsculos em língua portuguesa foi, sem dúvida, a *Carta de guia dos casados*, inspirada, como quis o autor, tanto na sabedoria dos antigos como nos conhecimentos modernos. E, com efeito, abarcando as variadas esferas da vida conjugal, Francisco Manoel de Melo elaborou

um roteiro completo de como o marido poderia suportar a carga que lhe representava a esposa, submetendo-a dentro da casa e resguardando-a, ao máximo, do mundo exterior.

A administração doméstica, a escolha dos criados, a eventual presença dos agregados, tudo deveria ser competência do marido, embora fosse plausível a opinião da esposa. E, sendo mulher indócil e teimosa, que o esposo evitasse discussões, pois isso “seria conceder-lhe uma igualdade no juízo e império”, tão descabida quanto indesejável. “Faça-se-lhe certo que à sua conta não está o entender, senão o obedecer e fazer executar”, recomendava o inflexível moralista. No mais, evitando-se as influências externas que desviassem a esposa do controle doméstico, estariam preenchidas as condições para um bom e duradouro matrimônio. Bastaria ao marido impedi-la de ler — advertia —, sobretudo romances e comédias, pois o melhor livro da esposa era “a almofada e o bastidor”; proibi-la com suavidade de receber adivinhas, gentes extravagantes, músicos, poetas e “professores de novidades”; evitar a constante presença de frades dentro da casa, homens sempre duvidosos; determinar o confessor certo, escolhendo pessoa grave, conhecida e de boa religião; limitar as saídas e as visitas da esposa; evitar mostrá-la aos amigos; corrigir-lhe os hábitos indiscretos, o falar demasiado, os suspiros, a gesticulação e até os risos em público, especialmente se fosse graciosa, tivesse bons dentes, covinha na face, etc.³⁹

É certo que muitos, não tão tirânicos, amenizavam as imperfeições femininas, ressaltando as virtudes da boa esposa, como o companheirismo, as habilidades domésticas, o zelo pelos filhos e mesmo a fidelidade conjugal — se bem tratada no lar, e respeitada fora dele. Mas, via de regra, quando pregavam às mulheres, quase todos aconselhavam-nas a obedecer, fugindo de conversações suspeitas, evitando parentes e mulheres desonestas, vestindo-se com discrição, recusando dádivas de homens e tudo o mais que viesse de encontro ao poder marital. As mulheres casadas, dizia um moralista colonial, deviam ser fortes, discretas e prudentes: em suas casas, zelosas; fora delas, recatadas; e em todas as ocasiões, exemplares, “mais prezadas de sofridas, que de agastadas (...)”.⁴⁰

Obediência, conformismo, medo, eis o que recomendavam os arautos da família, não só às esposas, mas também aos filhos e aos demais habitantes da casa. Martim Afonso de Miranda não deixaria dúvidas a respeito do poder monárquico inerente ao *pater familias*. “Todo o pai de família que tem súditos a quem governe, filhos a quem doutrine (...), e mulher a quem como tal trate (...), deve-lhes ministrar Justiça de tal maneira que assim cumpram e guardem o que pelos tais lhes for mandado, como se fosse um juiz rigoroso, sob pena de que, quando o não fizerem

na referida conformidade, fiquem obrigados a toda a ira, temor e desfavor que o tal *Ministro, Senhor, Pai ou marido com ele usar*.”⁴¹

Os “novos monarcas” deveriam, porém — todos insistiam — atentar para seus deveres de soberano: guardar as obrigações de esposos e pai, educar os filhos, instruí-los na doutrina e tudo o mais que cabia ao legítimo poder patriarcal. Convencidos de que a fidelidade dos homens era, além de uma obrigação dos casados, a principal garantia contra o adultério feminino, os defensores da família condenaram com veemência as liberdades sexuais masculinas. Que o marido evitasse as “mulheres da vida” ou, pelo menos, que as procurasse sem escândalo... Em último caso, dizia o autor da *Carta*, se viesse a público a traição do esposo, o melhor remédio seria desmentir os rumores, “curando-se o marido da leviandade”, e a mulher, dos ciúmes.⁴² Mas, caso o marido lhe fosse fiel, e a pérfida esposa ainda assim o traísse, não lhe restaria opção senão matá-la, diria Diogo Paiva de Andrade em seu famoso opúsculo... *Casamento perfeito*.⁴³

Portugal tornar-se-ia, pois, uma nação misógina, ao menos no plano da cultura erudita, a partilhar um movimento de idéias então universal, inspirado no Direito antigo, nos escritos de Platão ou Aristóteles e na forte tradição misógina da escolástica: tradição renovada na modernidade, que desde os primórdios contara com a colaboração lusitana. Afinal, era português o autor do famoso *De Planctu Ecclesiae*, livro que, escrito em 1332, dedicava-se em boa parte a relatar nada menos que os “102 vícios e delitos da mulher”...⁴⁴

CASAMENTO E MISOGINIA: COSTUMES POPULARES

IMAGINÁRIO MISÓGINO

As mentalidades populares não ficaram imunes a essa autêntica campanha antifeminina veiculada pelos letrados e pelos religiosos modernos. Pelo contrário, viram-se cada vez mais impregnadas de valores misóginos, expressos em adágios, cantigas, versos e mesmo em atitudes de franca hostilidade em relação às mulheres. Encontramo-los, porém, logo no século XVI, e às vezes antes, tanto nos países ibéricos como em outras nações européias, o que nos permite relativizar a determinância dos “novos saberes” sobre os preconceitos da cultura popular. Um antigo provérbio de Montaillou, corrente no século XIV,

simplesmente dizia “*Qui bat sa femme avec un coussin/croit lui faire mal et ne lui fait rien*” — testemunho segundo Le Roy Ladurie, da relativa brutalidade dos maridos no Languedoc. E Guillaume Béliaste, o “santo” cátaro, julgava que as almas femininas jamais iriam ao paraíso, exceto se antes reencarnassem num corpo viril...⁴⁵ Atitudes misóginas vinham de longe, e não obstante variassem segundo a região ou país, impregnavam, residual ou profundamente, a cultura popular europeia.

No limiar do século XVI, estaríamos, portanto, diante de um complexo processo de interação entre os antigos costumes misóginos, pulverizados em toda a Europa, e o discurso de cunho antifeminino, herdeiro da Antiguidade clássica e da teologia moral cristã, vulgarizado em escala crescente desde o final da Idade Média. Quer nos voltemos para a cultura escrita dos tempos modernos, quer nos voltemos para o universo popular, o que percebemos ocorrer a partir do século XVI é um movimento de convergências e descompassos entre os preceitos oficiais e as crenças do cotidiano, tanto em relação à figura feminina como no tocante à família, ao casamento, à religiosidade, aos sentimentos e às demais esferas do imaginário e da vida sociais.

Diversas manifestações da cultura popular ibérica indicam-nos a existência de traços misóginos não tão distantes do receituário oficial. Maria Regina T. da Silva verificou-os, por exemplo, nas imagens femininas veiculadas nos “folhetos volantes” — diálogos, estórias e moralidades que circulavam nas cidades portuguesas desde o século XVI.⁴⁶ Nesses folhetos, “expressões vivas de uma cultura popular e tradicional”, era freqüente tratar-se da mulher, seus papéis e qualidades, funções e defeitos, mas ora “enaltecendo” a figura feminina, ora aviltando-a, o tom predominante era sempre misógeno. Objeto de troça, escárnio e crítica era o que a autora denomina “mulher real” — a mulher sem virtudes, desonesta, perigosa, distante do modelo que deveria guiar a conduta feminina, mulher com quem os homens jamais deveriam se casar. À mulher “real”, mulher do cotidiano, os folhetos opunham a imagem da “mulher ideal”, esposa fiel, mãe zelosa e, por isso mesmo, valorizada e respeitada socialmente.

Já os títulos desses folhetos dão-nos bem a medida dos contrastes: encontramos, de um lado, *A mulher atrevida e descarada*, *Malícia das mulheres*, *Verdadeira malícia e maldade das mulheres*, *Despique da mulher casada, que teve as disputas com seu marido pelo não querer levar a ver as luminárias*, *Disputa divertida das grandes bulhas que teve um homem com sua mulher, por lhe não querer deitar uns fundilhos n'uns calções velhos*, etc.; de outro, vemos *Casamento perfeito*, quase uma réplica do livrete de Diogo Paiva, *Segunda carta apologética em favor e defesa das*

mulheres, Malícia dos homens contra a bondade das mulheres, e muitos outros, escritos desde o século XVI até o final do XVIII.

Na crítica ostensiva às mulheres visava-se, de fato, à mulher do dia-a-dia, a esposa que não obedecia o marido, recusava a clausura doméstica, tecia mil artimanhas para enganar e driblar a vigilância patriarcal... Visava-se à mulher enquanto ser diabólico, "beata fingida", ruína de todos os homens que por ela se perdessem. Ao infeliz marido de uma tal mulher só restava meter-lhe muita pancada, "parti-la de meio-a-meio", "quebrar-lhe um braço", "acabar-lhe a vida num momento". No folheto *Malícia das mulheres*, reeditado dez vezes entre o século XVI e XIX, as pérfidas fêmeas eram comparadas à sorrateira raposa, à gata que arranha, à víbora que "morde, envenena e mata", à cruel aranha "que arma fios (...) onde os incautos apanha". Baltazar Dias, seu autor, justificava com isso a opção que fizera pelo celibato: "Quem se confia em mulheres/Tem o engano na mão/Quando o Tejo não tiver/Água toda se secar/Nem no mar peixes houver/Então faltará à mulher/Malícia para enganar."

Nos folhetos menos hostis, por outro lado, prevaleciam os mesmos tipos de conselhos, advertências e admoestações que vimos marcar a doutrinação das esposas pelos letrados. Dirigidos às mulheres casadas, exortavam-nas à humilhação, à servidão, à obediência, à fidelidade, à paciência, ao recato e a tudo o mais que delas fizessem esposas ideais, mães exemplares, e perfeitas cristãs. Num deles, *Conversação entre duas vizinhas...*, certa mulher que reclamava dos murros e das bofetadas do marido ouvira o seguinte conselho: "sofra, cale (...), e peça ao céu que se compadeça da sua infelicidade". Quem sabe assim transformar-se-iam os murros em "doces laços", "as injúrias em carinhos", "e os pontapés em afagos".

O AVESSO DAS BIGAMIAS: FRAGILIDADE DA MULHER E DO AMOR

Estimulada pela misoginia erudita, e alimentando-a com antigos preconceitos sociais, a hostilidade popular contra a figura feminina enraizar-se-ia profundamente em Portugal dos anos quinhentos. Não é de admirar, portanto, que o Brasil fosse, também para as mulheres, um verdadeiro e completo inferno. Referindo-se basicamente à elite senhorial, Gilberto Freyre conta-nos sobre como as mulheres eram, ainda jovens, empurradas para casamentos "arranjados", não raro de tio com sobrinha, primo com prima, uniões cujo fim "era evidentemente impedir a dispersão dos bens e conservar a limpeza de sangue (...)". Criadas em "ambiente rigorosamente patriarcal" — prossegue —, as meninas viviam "sob a

mais dura tirania dos pais — depois substituída pela tirania dos maridos”. Moçoilas ou sinhás-donas passavam os dias enfatiadas, enclausuradas com suas mucamas num autêntico “isolamento árabe”, obrigadas a uma “submissão muçulmana diante de maridos a quem temiam e chamavam ‘senhor’”.⁴⁷

Decerto que há exagero na descrição de Freyre, pois nem as sinhás da casa-grande, como bem sabe o autor, nem muito menos as mulheres de outras camadas viviam na absoluta clausura aqui sugerida. Por outro lado, era fato corriqueiro o casamento de moças com menos de vinte anos, informa-nos Russel-Wood, e raríssimo o de mulheres com mais de trinta; após os 14 anos as meninas não mais eram vistas como “raparigas”, e chegando aos quarenta, fossem ou não casadas, eram tidas por “velhas”.⁴⁸ Tudo nos parece indicar, aliás, que a precocidade do matrimônio feminino, “regra” vigente na Península, mas estranha à Europa do Norte, foi simplesmente transferida para o Brasil e, na medida do possível, adaptada à realidade colonial.⁴⁹

Seja como for, a documentação inquisitorial sobre as bigamias, valiosa em numerosos aspectos, revela-nos que as mulheres raramente decidiam sobre o próprio matrimônio, sobretudo ao se casarem pela primeira vez ainda jovens, fossem moças de família abastada, fossem filhas de artesãos, pequenos agricultores ou trabalhadores livres. Na Metrópole ou na Colônia eram os pais ou familiares da noiva e, em menor escala, o futuro cônjuge os grandes protagonistas do acerto matrimonial. Isabel Soares, por exemplo, era tenra menina de 12 anos quando seu pai, fazendeiro instalado na Bahia em meados do século XVI, a entregou como esposa a um certo Antônio Pais, escrivão que servia ao conde de Castanheira, em Portugal, obtendo licença do bispo para casá-la em casa e à noite — o que o Concílio de Trento não tardaria a proibir. Pouco depois de casados, o marido partiu em viagem para o Reino, de onde jamais voltaria. Passados 12 anos, descobrindo que o tal escrivão era já casado em Portugal quando desposara Isabel, sua família tratou novamente de casá-la, acolhendo sugestão do bispo Pero Leitão no sentido de uni-la ao irmão deste, Gaspar Leitão. O próprio bispo encarregou-se de investigar a situação de Antônio Pais e, descobrindo-o casado, anulou o primeiro matrimônio de Isabel, autorizando-a a casar outra vez. Isabel se casou, viveu três anos com o marido e enviuvou. Novamente a família interveio, e pela terceira vez fê-la casar-se, então com o juiz Vicente Rangel. Era com ele, de fato, que vivia Isabel Soares em 1591, ao ser acusada de bigamia à mesa do Santo Ofício. Quando convocada pelo visitador, em 1593, Isabel tinha menos de trinta anos, mas contava já com apreciável bagagem de três casamentos arranjados, um abandono, uma viuvez e pelo menos duas decepções, ao que se somaria um processo inquisitorial.⁵⁰

História semelhante foi a vivida por outra Isabel, de sobrenome Gomes, filha do ouvidor Baltazar Leitão com uma índia da Bahia. Era menina muito nova quando seu pai acertou casá-la na altura dos anos 1550 com o mercador Heitor Mendes, com quem se uniu e viveu por 15 anos, gerando dois filhos. Mas, como faziam muitos homens da Colônia, Heitor Mendes partiu em viagem para Angola, Portugal, Índias de Castela e outros lugares, ausentando-se por mais de uma década. Isabel Gomes era mulher de mais de trinta anos quando, novamente, seu velho pai resolveu arranjar-lhe marido: o mercador Bento Rodrigues, com quem passou a viver “de portas adentro”, a título de esposais. Estava prestes a se casar, em 1591, e certamente se casaria, não fosse o súbito retorno do primeiro marido, que, tão logo soube do casamento, denunciou mulher e sogro ao Santo Ofício.⁵¹

Exceto pelas bigamias, rara entre os principais da terra, as histórias de Isabel Gomes e Isabel Soares retratam perfeitamente a fragilidade dessas mulheres de “boa família” e pais influentes na sociedade colonial: casavam-se novas e, via de regra, atendendo ao desejo dos pais — decisivo até em segundos ou terceiros matrimônios, ficasse a filha viúva ou a abandonasse o marido.

Os casamentos arranjados não eram, contudo, uma prática exclusiva das elites. Talvez em proporções mais reduzidas, mas nem por isso com menor frequência, homens humildes procuravam casar suas filhas no mesmo estilo, acertando o matrimônio das meninas sem ao menos consultá-las. O mulato Domingos, por exemplo, pobre trabalhador de Lagos em meados do século XVI, foi quem decidiu casar sua filha Guimar, menina de 12 anos, com o jovem Matias Dias, a quem acolheu em sua casa logo após a cerimônia. Escolhera mal, no entanto: meses depois, o moço fugiria para Pernambuco, tornando a se casar nas “partes do Brasil”, onde passou a viver como “carreiro de bois”.⁵² Foi também o pai de Maria de Oliveira, viuvinha de vinte e poucos anos, quem escolhera João Gonçalves, mestre-de-açúcar na Bahia, para segundo esposo de sua filha, ele que, para azar da moça, era já casado na ilha da Madeira.⁵³ E, assim como esses, muitos outros pais — patriarcas de menor condição — geriam a seu modo o casamento das filhas. Em Lagos ou na Madeira, em Olinda ou Salvador, no Algarve ou na própria Lisboa, em todo o mundo lusitano encontramos pequenos lavradores, sapateiros, carpinteiros e trabalhadores “negociando licenças”, arrumando dotes e promovendo para suas filhas casamentos com homens de igual condição.

Se muitas vezes era penosa a situação das mulheres livres com respeito ao casamento, trágica seria a das escravas. Raramente se casavam na igreja, já o dissemos, salvo para atender aos interesses ou ao capricho dos senhores. Foi esse o caso de Lourença Correia, crioula de 23 anos e moradora na cidade do Rio de

Janeiro, onde servia ao sargento-mor Antônio de Figueira e Almeida. Além de escrava, Lourença devia ser também concubina de seu amo, pois D. Isabel, esposa do sargento-mor, vivia a castigá-la por qualquer motivo e instava para que o marido lhe arranjasse logo um casamento com qualquer negro da casa. Em 1739 uniu-se ao escravo Pedro Benguela, cativo do mesmo sargento, tão-somente para "fazer a vontade" de D. Isabel e para "contemporizar com a vontade de seus senhores", conforme confessou depois ao inquisidor. Por não gostar do marido, ou por continuar amásia do sargento, o fato é que Lourença não se livrou dos castigos da senhora e acabou fugindo para São João de Meriti, onde tornaria a se casar com o escravo Amaro. Lourença terminaria mal: acusada de bigamia, presa em 1745, e condenada ao degredo pelo Santo Ofício lisboeta.⁵⁴

Mais dramático seria o destino de Marta Fernandes, parda, escrava do padre Francisco Fernandes na ilha de São Miguel durante o século XVI. Tinha cerca de 15 anos quando engravidou do amante e senhor que, temeroso do que lhe faria o bispo, cuidou de lhe arranjar marido, escolhendo um certo Fernão Gonçalves, "trabalhador da erva pastel" (anil). Homem pobre, Fernão era chegado a roubar, e durante os dez anos de casamento esteve várias vezes preso por furtos na cadeia da ilha. Marta, por sua vez, jamais esquecera o amante e, não obstante morasse com Fernão, continuou escrava e amásia do padre Francisco Fernandes, de quem, segundo disse, engravidara e parira "algumas duas vezes" depois de casada. Certa ocasião, enciumada por ver-se trocada por outra mulher no coração do padre, agrediu-o com um vidro de tinta no rosto, ferindo-o bastante ao que parece, pois teve de fugir para a Madeira. Ali ficou dois anos, até resolver-se a migrar para o Brasil, o que faria após inúmeras peripécias, incluindo um assalto de piratas ao navio em que viajou. Em 1590, encontrava-se em Pernambuco, casada com o marinheiro André Duarte, quando foi vista e acusada de bigamia por um homem presente ao casamento em São Miguel havia já vinte anos. Presa pela visita inquisitorial, Marta terminaria mal, à semelhança da escrava Lourença: separada do segundo esposo e degredada para Angola.⁵⁵

Obrigadas a casar em todas as camadas sociais, especialmente nas classes abastadas, dificilmente as mulheres contavam com o afeto dos cônjuges arranjados, a quem, de resto, também não amavam. Entre as motivações dos vários casamentos descritos na documentação inquisitorial dos séculos XVI ao XVIII, — como nos casamentos irregulares. Do lado masculino, as razões alegadas com maior frequência para o casamento incluíam as "promessas" feitas à família da noiva — dispositivo "contratual" que regulava as uniões —, a vontade de estabe-

lizar-se e, ainda, pressões e arranjos de vários tipos, como o que levava Fernão Gonçalves a desposar Marta Fernandes, amante do cura de São Miguel. A mais típica dessas pressões era porém a dos parentes ou dos vizinhos de mulheres desonestadas. Encontramo-las na raiz de diversos casamentos, no Brasil ou no Reino, embora em certas situações as “seduções” não passassem de ardis usados por familiares ou amigos da falsa vítima, desejosos de lhe arranjar marido ou de safar da Justiça algum amante. Num caso extremo, o carpinteiro Pedrálvares, morador na Bahia no final do século XVI, confessou que anos antes fora preso em Portugal e, na própria cadeia, obrigado a se casar com moça a quem supostamente desonestara. Situação em tudo corriqueira naquele tempo, não fosse a mulher ser amante de um padre, de quem tinha filhos, e o rapaz ter, na época, apenas dez anos de idade...⁵⁶ E não faltariam, enfim, os que se casariam somente de olho nos dotes, ainda que infimos, objetivo nunca confessado, porém implícito em vários casos. Já do lado feminino, vimos quão poucas vontades se poderiam realizar em matéria de casamento. Quando instadas a falar sobre isso, as mulheres simplesmente aludiam às decisões do pai, da família, do senhor e, nos casos em que tomaram iniciativa, à necessidade de remediar uma vida difícil.

História exemplar, em todos os sentidos, foi a de Pedro Transe, filho de um capitão italiano e cirurgião na Bahia no início do século XVIII. Aos 19 anos, quando ainda era estudante em Lisboa, passou a cortejar Vitória de Jesus Gouveia, filha de um pintor, e “temeroso que seu pai o mandasse para a Índia”, resolveu casar-se com a moça. Casou-se e engravidou-a; mas, sofrendo oposição da própria família contra o tal matrimônio, resolveu partir, seis meses depois de casado... Mudou-se para a Bahia e ali fixou residência. Cerca de 1704, já com 28 anos, conheceu Antônia Borges Correa, filha de um lavrador, com quem manteve um romance e “algum trato ilícito”, até ser apanhado em flagrante pelos irmãos e parentes da jovem. Agredido, baleado, foi obrigado a casar-se, o que lhe não foi difícil fazer. Mudando o nome para Antônio Pereira Ribeiro Transe, e dizendo ser homem solteiro que viera de Lisboa com 16 anos, logo pôde se casar com a moça desonestada.

Havia mais de quatro anos que vivia com Antônia, de quem tivera um filho, quando lhe veio às mãos uma carta da primeira mulher. “Senhor:” — escreveu Vitória de Jesus — “estimarei que esta o ache com saúde como deseja, pois que a minha (...) é pouca, só com muitas penas por amor de você (...).” Mas não se tratava de uma carta apaixonada, como talvez sugira o primeiro trecho. Abandonada, Vitória logo passaria às queixas e imprecações: “(...) que Deus lhe há de dar o pago de tudo a que me tem feito (...) não tenho ninguém que me seja bom

(...) não tenho talento para já servir na casa alheia (...). Homem sem alma, sem consciência, nem sente o meu desengano mais que andar fugindo como negro, mas não há de fugir das mãos de Deus para lhe dar o castigo de tudo (...). A mulher era só desconsolo, desamparada, "cega de tanto chorar" sua "desgraça", e ora sugeria ao marido que voltasse, ora limitava-se a pedir que lhe mandasse algum sustento. "Falemos no presente ou no amanhã" — concluía — "ou mande o que lhe digo pelo amor de Deus e da Virgem Santíssima, que o estimarei infinito, e de novo viverei tendo algum alívio (...). Deus que vos guarde como eu desejo. De vossa mulher, V.J.G."⁵⁷

Mulher simples, que cogitava o "servir em casa alheia", Vitória de Jesus tratava o marido por "senhor". Continuava reverente, embora abandonada; humilde e certa de que ainda era sua legítima esposa, não obstante lhe rogasse as piores pragas; esperançosa de sua volta, suplicante de seu auxílio. Amava-o? Estava "cega de tanto chorar" por tê-lo perdido havia 14 anos? Difícil afirmá-lo... Mas, sem dúvida, Vitória estava só, vivendo à míngua, e via no marido a única possibilidade de sobreviver. Pedro Transe, por sua vez, jamais se casara por amor. Nem com ela, triste Vitória, nem com a segunda esposa, a quem se unira literalmente à bala.

Mas houve homens que se casaram por amor, a exemplo do escravo Manuel de Souza. Natural de Benguela, cativo em Pernambuco, largou a mulher, Maria Arda, escrava com quem se casara dez anos antes, e uniu-se a outra escrava, Maria Correa, em 1738. Casou-se com a amante porque "lhe tinha grande inclinação", confessou depois, ou "pelo grande amor" que lhe dedicava. E também não lhe foi complicado o casar-se na igreja: simplesmente apresentou-se com a moça em outra freguesia e proclamou-se solteiro, apresentando como testemunhas uns ciganos que encontrara no caminho...⁵⁸ Assim também o fez Domingos Luis, preto forro do Rio de Janeiro, largando a esposa, forra como ele, para casar com Lufza de Freitas, liberta, por quem "se apaixonara" em Minas Gerais na época do ouro.⁵⁹ E mais ousado ainda foi o sapateiro Antônio Figueira de Jesus: casado pela segunda vez em Pernambuco, preso e condenado ao degredo pelo Santo Ofício de Lisboa, fugiu e embarcou-se de volta para o Brasil em busca da amada mulher. Estava a ponto de encontrá-la, quando foi novamente preso pela Inquisição.⁶⁰

Foram raríssimos, no entanto, os que tiveram semelhante ousadia de largar a esposa e tornarem a se casar, *por amor*, expondo-se à ira da Justiça inquisitorial. Raríssimos eram, aliás, os casamentos apaixonados. Quanto às mulheres, bem sabemos que poucas vezes tinham a possibilidade de escolha nesses assuntos, exceto quando abandonadas pelos maridos, sós e desamparadas, no imenso império por-

tuguês. E quanto aos homens, únicos que podiam escolher ou rejeitar o casamento, pareciam ter o coração seco ao tratarem de matrimônios. Estariam a cumprir a advertência dos moralistas, dos que viam no amor o último dos sentimentos? Ou eram os letrados que, pelo contrário, apenas davam eco aos costumes sociais?

DA RECLUSÃO À VIOLENCIA

Vigilância sobre as mulheres da família, controle da esposa, decisão sobre o casamento das filhas, eis alguns traços inequívocos de nosso antigo patriarcalismo, especialmente assumido pelos grandes senhores da Colônia. E à reclusão doméstica, por todos almejada em defesa da própria honra ou virgindade das filhas, somar-se-ia a prisão nos conventos e recolhimentos. Mas bem nos lembra Susan Soeiro que o envio de filhas aos mosteiros nem sempre atendia a zelos religiosos ou morais. Muitos pais o faziam com o firme propósito de não casá-las e, assim, manter intacto o patrimônio fundiário da família, embora lhes fosse caro e difícil transformar as filhas em religiosas.⁶¹

A Coroa portuguesa, já o dissemos, sempre desencorajou a fundação de conventos no Brasil e o envio de moças para os mosteiros portugueses, receosa de que isso emperasse ainda mais a multiplicação dos matrimônios entre os “principais da terra”. Desencorajou mas não impediu, embora tenha dificultado muito, no início do século XVIII, o envio de jovens para os mosteiros do Reino. Em meados do século XVII, fundar-se-ia o célebre Convento de Santa Clara do Desterro, na Bahia, logo seguido do Convento da Ajuda, no Rio de Janeiro, e do Recolhimento de Santa Teresa, em São Paulo, todos autorizados pelo poder metropolitano. E, no século XVIII, em possível conexão com as restrições da Coroa à entrada das moças coloniais nos mosteiros portugueses, multiplicar-se-iam os conventos e, sobretudo, os recolhimentos na Bahia, em Pernambuco, no Maranhão, em São Paulo, no Rio de Janeiro, em Minas, e até no Sul.⁶²

A monarquia sempre deu preferência, no entanto, à fundação de recolhimentos, em vez de conventos, no mundo ultramarino: “os inconvenientes de se permitirem mosteiros nas colônias são tantos quantas as utilidades de haver nelas recolhimentos e seminários onde se recolham, criem e ensinem as filhas das casas principais, as dos homens ricos, e ainda da gente ordinária”.⁶³ Evitava-se, com isso, a multiplicação de celibatárias — tão avessa ao povoamento da terra —, criando-se, por outro lado, as condições para um perfeito adestramento das mulheres coloniais. E das mulheres de elite, convém frisar, pois a maioria dos con-

ventos ou recolhimentos dedicava-se a receber moças de famílias abastadas ou, no mínimo, brancas. As clarissas do Desterro, por exemplo, ficariam célebres pela sua "pureza racial", rigorosas na aferição da ascendência das candidatas à religião.⁶⁴ E mesmo os recolhimentos eram estabelecimentos só acessíveis, em maioria, às principais vítimas do rigorismo patriarcal, ou seja, às moças de famílias ricas. Destinavam-se à educação e ao resguardo das donzelas, ao recebimento de mulheres casadas durante ausências dos maridos, retiro espiritual de viúvas e "local de correção para as mulheres cuja conduta deixava a desejar, e conforme decisão de pais ou maridos".⁶⁵

Em seu importante artigo sobre a educação feminina no Brasil Colônia, Maria B. Nizza da Silva nos informa muito sobre como funcionavam esses recolhimentos, seus objetivos e suas práticas, examinando os estatutos de dois estabelecimentos pernambucanos do final do século XVIII, ambos redigidos por D. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho.⁶⁶ Mostra-nos a autora, em primeiro lugar, que os recolhimentos eram preferencialmente voltados para as moças de famílias importantes, tantos eram os obstáculos ao ingresso de filhas ilegítimas ou moças de cor. E indica-nos, ainda, seu propósito de preparar as mulheres para o serviço de Deus, "casando-se com Cristo", ou assumindo o papel submisso que lhes cabia no regime patriarcal.

As meninas eram educadas num ambiente de absoluta clausura ou, como rezavam os estatutos, fechadas "numa pequena sociedade de pessoas do seu sexo". Deviam vestir-se com total simplicidade, sem enfeites ou "afetações" que desmentissem o estilo de vida do lugar; o mundo exterior era "cuidadosamente evitado", e até mesmo as cartas só eram entregues depois de abertas pelas regentes. No tocante à educação pressupunham-se, antes de tudo, as debilidades da vida e os exemplos que tinham em casa, a começar pela "falta de ocupações" e, por conseguinte, pela ociosidade, mãe de todos os vícios, do relaxamento e da "perniciosa sensibilidade para os divertimentos e espetáculos". Azeredo Coutinho parecia mesmo repetir as exortações de Jorge Benci, sempre indignado com o ócio que os senhores permitiam aos escravos... Cabia, portanto, instruir as recolhidas e educandas para que extirpassem os "defeitos ordinários" do sexo feminino: as artimanhas, as vaidades, a tagarelice, etc. Somente as candidatas a freiras deveriam aprender o latim e a música, limitando-se as demais às aulas de ler, escrever, contar, coser e bordar, atividades suficientes para uma boa esposa e mãe. Escola misógina, formadora de mulheres dóceis e obedientes, assim eram os recolhimentos da Colônia e, certamente, os da Metrópole.

Clausura doméstica, celibato perpétuo ou recolhimento provisório, nenhum desses mecanismos era suficiente para salvaguardar os valores da família, a fidei-

dade da esposa e a honra dos maridos. Com muita frequência, as mulheres rompiam esse cerco familiar ou institucional, expondo-se a violências, agressões e homicídios consagrados pelos costumes e até por leis. No tocante às classes abastadas, nossa crônica acha-se repleta de assassinatos cruéis de donas e sinhás perpetrados por maridos soberbos, irmãos enciumados e pais zelosos, que ao menor sinal de traição ou indisciplina, punham-se a lavar a honra com sangue. Assim nos conta, solidário com as mulheres, o beneditino Domingos Loreto Couto, que se deu ao trabalho de inventariar diversos episódios sangrentos causados por simples mexericos, nos quais perderam a vida “algumas ilustres donzelas e matronas pernambucanas”.⁶⁷

Mas a violência misógina não era um privilégio das elites. Praticavam-na todos os homens, e a tal ponto que as Constituições de 1707, dispondo sobre a punição dos amancebados, recomendavam muita discrição aos vigários na admoestação às adúlteras, especialmente se fossem os maridos capazes de matá-las ou impingir-lhes “mau tratamento considerável”.⁶⁸ E Maria B. Nizza da Silva lembra-nos que embora a Igreja admitisse várias causas para a separação dos consortes, a alegação de sevícias era tão recorrente por parte das mulheres que os primeiros modelos de “petição de divórcio”, impressos no início do século XIX, utilizaram aquela justificativa à guisa de exemplo. Não faltou senso prático aos impressores de tal modelo, pois tudo nos indica que boa parte dos casais vivia às turras, e muitos maridos faziam da pancada o principal meio de resolver as querelas domésticas. Se bebiam demais, se perdiam no jogo, se amavam a concubina, por qualquer razão batiam nas mulheres, e às vezes por questiúnculas de somenos importância. Num litígio ocorrido em São Paulo, no final do século XVIII, um marido depravado chegou a atacar sua mulher à faca, ameaçando-a de “sangrar como um porco”, simplesmente porque ela se recusara a acompanhá-lo a uns “batuques e bailes desonestos”: caso peculiar, sem dúvida, onde a pobre mulher esteve à beira da morte justamente por seu recato e sua fidelidade excessivos. No extremo oposto, porém, encontramos mesmo o ciúme e a “soberba de machos” como causa de agressões e crueldades dos maridos, mesmo nas classes populares: Catarina Rodrigues, por exemplo, casada havia mais de trinta anos e mãe de 15 filhos, foi brutalmente ferida “nas partes vergonhosas” pelo marido ciumento, o qual tanto a “rasgou” que parecia querer-lhe “tirar a madre para fora”.⁶⁹

Diante de tantas violências a posição da Igreja sempre foi, reconheçamo-lo, a de proteger as mulheres: recomendava, como vimos, advertências secretas às mulheres casadas que praticassem adultérios e acolhia as petições de divórcio con-

tra maridos violentos, homens que abusavam do poder de castigo que lhes conferiam as tradições e a ética oficial. Já o Estado, ou a lei Civil, parecia mais complacente para com as violências maritais, facultando ao esposo o *direito de matar* a mulher e o adúltero, desde que os pegasse em flagrante e o amante não lhe fosse superior na hierarquia social. Caso contrário, sendo o amásio fidalgo, desembargador ou pessoa de “maior qualidade”, e o marido simples “peão”, o último deveria contentar-se em matar a esposa, nunca o adúltero, sob pena de ser degredado para a África.⁷⁰

Embora limitasse o poder de “execução” marital ao flagrante adultério — se assim podemos dizê-lo —, e apesar de punir com a morte vários maridos que andaram matando as esposas por mera presunção de traições,⁷¹ o fato é que o Estado se revelava solidário com a “honra masculina” valorizada nos costumes. Particularmente em Portugal, pelo menos desde o século XV, as Ordenações Afonsinas autorizavam o marido a “executar” a esposa infiel, o que os Códigos Manuelino e Filipino só fariam confirmar nos séculos seguintes. Porém, convém repetir, a misoginia não seria um fenómeno lusitano ou ibérico, em contraste com uma Europa tolerante. É certo que diversas leis hispânicas já de muito restringiam a liberdade das mulheres casadas, proibindo-as de andarem sós na rua, obrigando-as a jamais cobrirem o rosto (e a identidade) ao saírem de casa, além de estabelecerem outras restrições⁷² que seriam inclusive adotadas nas colónias, ao menos teoricamente. Mas também nas demais nações europeias, sobretudo nos últimos séculos medievais, os códigos civis tenderam a recrudescer o castigo das mulheres adúlteras, fixando, em muitos casos, variadas penas corporais.⁷³

Por outro lado, no âmbito da cultura popular, embora a traição da esposa fosse reprovada e castigada em toda a Europa medieval, outros mecanismos eram tradicionalmente usados para punir os adúlteros, a começar pelo repúdio da mulher, o açoite dos traidores, a infamação pública, e outros castigos que não implicavam a pena de morte. Na França, por exemplo, era comum praticar-se o *charivari* contra as mulheres infiéis, os amantes, e mesmo os maridos que não reagissem à traição, fazendo-os passear no lombo de bestas sob o escárnio da comunidade — costume que sobreviveu no mundo rural até o século XVIII, apesar de condenado pelas leis civis.⁷⁴ E também em Portugal encontramos costumes do gênero na remota tradição medieval, segundo consta no *Livro velho das linhagens*: a tosquia da mulher, pena infamante, e o tradicional passeio de mula com o rosto voltado para o rabo do animal.⁷⁵

Talvez mais forte na Península Ibérica, sem lhe ser exclusiva, a hostilidade contra as mulheres tornou-se crescente em toda a Europa, entronizando-se nos

códigos civis e nas práticas sociais a partir do século XV, alimentada por uma misoginia popular tradicionalmente zelosa da fidelidade conjugal, porém menos “homicida” do que viria a ser na Europa moderna. Seja como for, quer-nos parecer que as leis portuguesas contra o adultério feminino eram das mais rigorosas no limiar do século XVI: não cogitavam punir os maridos infiéis, salvo se dormissem com mulheres casadas, e limitavam-se a determinar em que casos a adúltera deveria ou não morrer por sua traição. A espelhar os costumes misóginos do Reino, exarcebando-os, o Estado seria conivente com a violência antifeminina que vimos grassar no Brasil patriarcal.

REBELDIAS E CUMPLICIDADES: O MUNDO FEMININO

Enclausuradas, desprezadas, vigiadas, espancadas, as mulheres nem por isso limitaram-se a sofrer, acuadas, a crescente misoginia dos costumes e das leis. Pelo contrário, sempre reagiram às pressões masculinas, desafiando homens, rompendo uniões insuportáveis e tomando várias iniciativas no campo amoroso e sexual — o que, longe de “libertá-las”, estimulava ainda mais a misoginia, legitimando o moderno patriarcalismo no receituário dos moralistas. Sendo as mulheres obrigadas a se casar em todas as classes, não é de estranhar que o adultério feminino fosse corriqueiro e, como tal, preocupante para os homens casados. A “ausência dos maridos” converteu-se, de fato, em verdadeira neurose masculina e, por motivos óbvios, quase um sinônimo de infidelidade e traição: fora já responsável pelos famosos “cintos de castidade” medievais e seria tema de várias comédias e “farsas” encenadas nas cidades européias dos séculos XV e XVI. Não foi outro, aliás, o tema do *Auto da Índia*, escrito por Gil Vicente no início dos quinhentos, retratando o que seria o maior pesadelo de muitos portugueses à época: sua partida para o além-mar e o envolvimento de suas mulheres com os aventureiros do próprio Reino.⁷⁶

Recatadas e vigiadas, as mulheres portuguesas granjeavam, porém, certa fama de adúlteras e namoradeiras, a confiarmos no relato que delas fizeram os viajantes europeus do século XVIII: quase todos diziam que bastava uma conversa íntima, um elogio cortês, e logo se desenhava a possibilidade do almejado romance. Mas que os interessados se acautelassem, advertia um francês, “pois à menor suspeita, um marido ciumento, um irmão altivo enterravam no coração do galante o punhal de que andavam sempre munidos”.⁷⁷

Idêntico testemunho dariam, ainda, os franceses que visitaram o Brasil nos séculos XVII e XVIII, segundo nos conta Gilberto Freyre. François de Coreal, Frézier, Froger e muitos outros observaram o contraste que marcava a vida feminina na Colônia, especialmente a das mulheres abastadas: de um lado, o recato, a clausura, a indiferença e, de outro, o fogo sexual, a paixão, o arriscar da vida por uma aventura amorosa. Ajudadas pelas amigas, alcovitadas pelas mucamas, encoberidas pelas mães, de várias maneiras encontravam as sinhas um jeito de iludir os maridos ou pais; e, à procura dos deleites que lhes negava o casamento, expunham-se a todos os perigos, ao corretivo de pancada, à clausura do recolhimento, ou ao banho de sangue que lavava a honra dos patriarcas.⁷⁸

Nem mesmo as freiras guardavam o recato delas esperado pela religião, fosse no Brasil, fosse na Europa. Analisando a vida das clarissas do Desterro, Susan Soeiro indica-nos que as freiras gozavam de mais liberdade no convento do que se estivessem na casa paterna; ali adquiriam a cultura só reservada aos homens na sociedade, ascendiam a posições de mando, encenavam peças, organizavam recitais, e às vezes tinham o privilégio de morar com tias, parentas e até servir-se de escravas que traziam da casa-grande. Além disso, namoravam muito, sobretudo os padres, e não raro com escândalo. No caso mais rumoroso, em meados do século XVIII, o capelão do Desterro seria apanhado em flagrante com uma jovem noviça no dormitório das moças, onde lograra entrar pelo alçapão da igreja...⁷⁹ Rigorosas quando aferiam a origem racial das postulantes, as “claras pobres” não pareciam sê-lo na disciplina conventual. E não muito distintos, ainda, deviam ser os recolhimentos, se dermos crédito a Francisco Manuel de Melo: “mosteiros, recolhimentos e outros resguardos em que os homens depositam suas mulheres, não deixam de ser arriscados; e decerto, quando a ocasião não seja muito urgente, é usar com as mulheres ruim lei, e faltar-lhes com a fé (...)”, advertia, preocupado com as vinganças femininas.⁸⁰

Por outro lado, não foram poucas as mulheres que, obrigadas a se casar ou destratadas pelos maridos, não somente os traíram como rompiam as uniões, fazendo-se senhoras do próprio destino. Frequente entre as mulheres populares era o abandono puro e simples de maridos insuportáveis, movidas ou não pela descoberta de novos amores, conforme nos indicam diversos processos de bigamia. Na Metrópole ou na Colônia, vêmo-las fugindo de maridos cruéis, fartando-se de esperar por maridos sumidos, assumindo relações com amantes, rompendo casamentos indesejáveis, acabando, enfim, com situações opressivas ou incertas. Em outros casos, segundo nos mostra Maria B. Nizza da Silva, as mulheres agiam de acordo com a lei e, se casadas com homens indesejáveis, violentos ou repugnantes,

entravam com pedido de divórcio na vara eclesiástica. A maioria das que o pediam alegavam sevícias ou adultério dos maridos, razões tão frequentes como eficazes para um despacho favorável, sendo correto o motivo da separação. Havia, porém, as que reclamavam de maus-tratos ou adultérios apenas para seguir a praxe desses pedidos, pois eram outras as restrições que faziam aos esposos conforme admitiam em seguida: impotência, sujeira, dilapidação dos bens com meretrizes, embriaguês, doenças, e várias outras, nem sempre acolhidas pelo vigário-geral.⁸¹

Muitíssimo hábeis eram, ainda, as que se aproveitavam da Inquisição para delatarem homens que as haviam molestado, ou para defenderem amigas contra situações perigosas. Luísa D'Almeida, por exemplo, que sofrera pressões sexuais de seu compadre, Fernão Cabral, acusá-lo-ia ao visitador do século XVI por ter negado o pecado do incesto — no que foi seguida pela irmã Paula D'Almeida —, trazendo graves aborrecimentos para aquele importante senhor da Bahia.⁸² Méscia Barbosa, por sua vez, denunciou como bígamos os ex-maridos de duas amigas, objetivando livrá-las de idêntica acusação, já que ambas, fartas de esperar por esposos fujões, estavam casadas pela segunda vez.⁸³ Mas, em matéria de vinganças, a jovem Maria Grega seria realmente exemplar: havia dois anos casada com o ex-alfaiate Pero Dominguez, porém “afeiçoda” ao mameluco Francisco Correa, resolveu acusar o marido de só a possuir em cópulas sodomíticas, mancomunando-se com irmã, pai e outros parentes, o que levava o infeliz marido à prisão e ao processo inquisitorial...⁸⁴ Luísa, Méscia, Paula, Maria, diversas mulheres fariam o mesmo, aliando-se, por intermédio da Justiça, contra homens indesejáveis, levando-os a hostis.

Manietadas por pais e maridos, reificadas pelos homens, excluídas de várias esferas do cotidiano social, as mulheres acabariam por construir uma sociabilidade e uma linguagem próprias, em que muitas vezes transparecia o rancor e a insubmissão contra a ordem patriarcal que as oprimia. Pareciam viver um cotidiano à parte, estabelecendo cumplicidades, alianças, hierarquias que não raro subvertiam ou amenizavam as barreiras sociais do colonialismo, inclusive os preconceitos raciais, conforme nos mostra fartamente a documentação inquisitorial do século XVI. Brancas e mamelucas, moças de família ou filhas de artesãos, senhoras ou escravas, todas pareciam unir-se em diversas situações, partilhando experiências, trocando conselhos, descobrindo segredos, e quase sempre arquitetando maneiras para melhor se relacionarem com os homens. Estaríamos de acordo com Ilana Novinsky na observação de que “o mundo masculino da Colônia, praticamente impermeável às mulheres em seu aspecto formal”, deu-lhes a oportuni-

de, "em certa medida, de criar um mundo feminino, expressado em laços de solidariedade e amizade entre vizinhas, amigas e parentes, nos expedientes alternativos de esperança e num poder informal e difuso (...)." ⁸⁵

E, se houve um universo feminino por excelência, lugar onde as mulheres eram sábias, dominavam os códigos e se uniam quase em "confraria" para enfrentar as mazelas do cotidiano, este foi o campo das práticas mágicas. É certo que o vaivém de orações e cartas amatórias, a busca de sortilégios e a armação de feitiços não eram práticas exclusivamente femininas; mas, ainda que os homens apelassem com frequência ao sobrenatural, e muitos se tornassem eles próprios "feiticci-ros" ou "magos", eram as mulheres que despontavam como doutoras da magia no mundo ocidental, e assim eram vistas pelos eruditos da época. Os especialistas em demonologia creditavam o fenómeno à natureza diabólica da mulher, à sua propensão a pactuar com o demónio, e os moralistas atribuíam-no à ignorância ou à rudeza mental das fêmeas, mas, seja como for, da Circe de Homero à Celestina de Fernando Rojas, a bruxa seria, antes de tudo, a mulher. ⁸⁶

Foi por intermédio das mulheres, com efeito, que a tradicional magia erótica portuguesa enraizou-se no Brasil, misturando-se ao longo dos séculos com diversos elementos indígenas e africanos. E não só para conseguir maridos ou adivinhá-los, conforme já mencionamos alhures, mas para numerosos outros fins afectivos, as mulheres apelavam ao sobrenatural, protagonizando em vários sentidos a vida amorosa na Colónia. Algumas usavam de tais expedientes para maltratar e vingar-se de homens indesejáveis, e até mesmo aniquilá-los, como no caso de Catarina Fróes, moradora na Bahia e casada com um antigo escrívão em fins do século XVI. Catarina havia procurado Maria "Arde-lhe-o-Rabo", de quem já falamos, com o firme propósito de matar um genro e submeter outro à vontade de sua filha ⁸⁷ — o que bem nos indica a atmosfera de tensão e desafeto que marcava os casais daquele tempo.

E também Guiomar de Oliveira, casada com um sapateiro em Salvador, procurou a famosa Nóbrega para "viver bem com seu marido", verdadeira obsessão das esposas de outrora. Nóbrega recomendou-lhe, então, que furtasse três avelãs, enchendo os buracos com cabelos de todo o seu corpo, unhas, raspaduras da sola dos pés, uma unha do dedo mínimo da própria bruxa e, feito isso, engolissem tudo. Ao "lançá-los por baixo" — pode-se imaginar de que modo —, deveria pôr tudo no vinho do marido, o que Guiomar não hesitou em fazer. Nóbrega ensinou-lhe, ainda, que o sêmen do homem dado a beber "fazia querer grande bem, sendo do próprio a quem se quer", de modo que, desejando muito o amor de um homem, a mulher deveria "unir-se a ele carnalmente", retirar o sêmen de

sua vagina e dá-lo a beber para o amado no copo de vinho — coisa que também fez a moça para, quem sabe, conquistar o afeto do marido.⁸⁸ Mas os ensinamentos da Nóbrega nada tinham de excepcional, pois muito comum era o uso de filtros amorosos naquela época. Eram-no a tal ponto que João de Barros neles viu um hábito das mulheres casadas: “(...) fazem feitiços e dão amadios a seus maridos para que lhe queiram maior bem, e às vezes erram a tẽmpera e os matam ou fazem cair em grande doença (...).”⁸⁹

Além de filtros, poções e beberagens, as mulheres usavam de “cartas de tocar”, às quais atribuíam o poder de conquistar todas as pessoas que por elas fossem tocadas. Faziam, ainda, variadas orações, invocando santos, diabos, almas ou forças naturais. Entre as mais belas, encontramos uma que costumava ensinar a Nóbrega, muito marcada pela cultura islâmica: “Fuão eu te encanto e reencanto com o lenho da vera cruz, e com os anjos filósofos que são trinta e seis, e com o mouro encantador, que tu te não apartes de mim, e me digas quanto souberes, e me dês quanto tiveres, e me ames, mais que todas as mulheres”.⁹⁰ E todas ainda pareciam acreditar que as palavras da consagração ditas na boca do marido ou do amante, às vezes no ato sexual, tinham o poder de prendê-los, conquistá-los ou amansá-los. *Hoc est enim corpus meum* — “este é o meu corpo” —, eis o que diversas mulheres andaram dizendo para homens desejados ou maridos indóceis visando a dominá-los, domesticá-los, submetê-los, enfim, à sua vontade.⁹¹ Não por acaso Francisco Manuel de Melo recomendaria aos maridos que proibissem “adivinhas” e “professoras de novidades” em suas casas, a subverterem com seus ensinamentos o bem-estar doméstico e patriarcal.

O universo mágico em que viviam as mulheres solidarizava-as, irmava-as para além das hierarquias sociais, conferindo-lhes ainda um poder valorizado e respeitado socialmente. Mas as mulheres do passado longe estiveram de qualquer “consciência grupal”, mesmo que a linguagem dos filtros e das orações nos indiquem o contrário, isto é, um desejo geral de serem amadas e valorizadas pelos homens.

Por mais que se unissem senhoras e escravas na consecução de algum romance, por mais que trocassem segredos e métodos no campo do amor, bastava um ciúme, um simples deslize da escrava, para o afeto “mudar-se em ódio” e a negra confidente acabar torturada pela ama impiedosa. Como bem nos lembram Gilberto Freyre, os viajantes, o folclore, a tradição oral, há muitos indícios de que as sinhás eram piores que os senhores no tratamento dos escravos, e sobretudo das negras, a quem com frequência mutilavam por mera “inveja dos rijos peitos e belos dentes”.

Por outro lado, nossas mulheres pareciam assumir certos limites que a misoginia coeva lhes impunha. Eram pudicas o suficiente para não discutirem a fornicação, assunto que tanto animava as conversas masculinas e, certamente, a imaginação feminina. A que atribuímos esse absoluto silêncio das mulheres, se não à convicção de que semelhante tema era coisa de homens? Não faltaria quem as denunciasse, se alguma delas ousasse negar verbalmente o pecado da fornicação, pois não faltaram as que denunciavam intimidades umas das outras...

Solidárias no cotidiano, as mulheres nem sempre o seriam em face do inquisidor. Se muitas procuravam defender-se mutuamente, havendo oportunidade para fazê-lo, outras tantas se acusavam sem pejo, brindando a Justiça inquisitorial com o que mais ela apreciava provocar: a ruptura das solidariedades e convívios sociais para glória de Deus. Maria "Arde-lhe-o-Rabo", Antônia Nóbrega, Isabel "Boca-Torta" e tantas outras que as mulheres procuravam para conhecer os segredos da conquista e do afeto viram-se denunciadas por suas clientes na mesa da visitação, e de "mestras do amor" tornaram-se bruxas, feiticeiras, "mulheres sem marido", alcoviteiras, amigas do diabo...

A solidariedade das mulheres tinha, pois, muitos limites. Rebeldes e apaixonadas, não resistiriam às pressões misóginas que, de um modo ou de outro, triunfariam em toda a parte.

NOTAS

1. Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil* 9. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1976, p. 49.
2. Prado Jr., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. 17. ed. São Paulo, Brasiliense, 1981, p. 351-352.
3. Souza, Antônio Cândido de Mello e. The Brazilian Family. In Smith, T.L. (org.) *Brazil, Portrait of Half a Continent*. Nova York, Marchand General, 1951 — exemplar mimeografado, trad., p. 6-13; 23.
4. Samara, Eni de Mesquita. *A família brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 1983 (coleção *Tudo é História* n. 71).
5. Costa, Iraci del Nero. *Vila Rica: população (1719-1826)*. São Paulo, IPE/USP, 1979, p. 156-163.
6. Corrêa, Mariza. Repensando a família patriarcal brasileira. In Almeida, M.S.K. de. et alii. *Colcha de retalhos: estudos sobre a família no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
7. Os estudos de Cambridge encontram-se, por exemplo, em Laslett, Peter et alii (org.). *Household and Family in Past Time*. London Cambridge University Press, 1972. A tese da família extensa como típica do Antigo Regime foi defendida sobretudo por Frédéric Le Play, para quem, antes da industrialização, era comum a existência de lares extensos, incluindo o casal principal, o casal chefiado pelo primogênito e seus filhos, além de outros irmãos e parentes solteiros ou desposuídos. V. Flandrin, Jean-Louis. *Familles; parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*. 2. ed. Paris, Seuil, 1984, p. 54-57.
8. V., por exemplo, Samara, Eni de M. Op. cit., sobretudo o item "O mito da mulher submissa e do marido dominador", p. 57-66, e Corrêa, M. Op. cit., p. 29 e segs.
9. Freyre, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. 16. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1973, p. 65.
10. A expressão é de Mariza Corrêa, op. cit., p. 36, empenhada em valorizar as condutas alternativas às que triunfaram historicamente. No tocante ao casamento e à vida conjugal no passado, vimos como parecem ser frágeis as noções desse gênero, mesmo se referidas às mentalidades populares d'outora.
11. Ariès, Philippe. *História social da criança e da família*. 2. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1981. Ariès examina o longo processo, "concluído" no século XVIII, de formação da família burguesa, privada, individualista e, ainda, a gênese do moderno sentimento de infância. V. tb. Flandrin, J.-L., op. cit. sobretudo o item "Le Cadre matériel et les rites de la vie domestique", p. 91-110.
12. Flandrin, J.-L. Op. cit., p. 170.
13. Bérard, Pierre. *Le Sexe entre tradition et modernité (XVIe.-XVIIIe. siècles)*. *Cahiers internationaux de sociologie*. Vol. 76, 1984, p. 149.

14. Flandrin, J.-L. Op. cit., p. 118.
15. Id. ibid., p. 155.
16. Bérard, P. Op. cit., p. 147.
17. Oliveira, Antônio Resende de. A mulher e as origens da cultura trovadoresca no Ocidente peninsular. In *A mulher na sociedade portuguesa*. Actas do colóquio realizado na Universidade de Coimbra, 20-22 de março de 1985. Coimbra, Instituto de História Económica e Social, 1986, p. 20-34.
18. Trata-se de uma norma do Alcorão. V. Boxer, C. *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa, Livros Horizonte, 1977, p. 122.
19. Barros, João de. *Espelho dos casados*. Porto, 1540, p. 1-15.
20. V. Rousselle, Aline. *Pornéia; sexualidade e amor no Mundo Antigo* (São Paulo, Brasiliense, 1984), sobretudo o item "Virgindade feminina e continência masculina — introdução aos textos cristãos", p. 153-168.
21. O jesuíta Baltazar Gracián escreveu um dos maiores tratados misóginos do Ocidente: *El criticón*, editado entre 1651 e 1657. Apud Boxer, C. Op. cit., p. 124-125.
22. Referimo-nos a "Sobre la potestad de la Iglesia", apud Boxer, C., op. cit., p. 124.
23. Vieira, Antônio. *Sermões*. Lisboa, Typografia de Miguel Deslandes, 1679-1689, vol. 10, p. 62-63.
24. Sobre o Tratado in loor... veja-se Boxer, C., op. cit., p. 126; Gonçalves, Rui. *Privilégios e prerrogativas que o gênero feminino tem por direito comum e Ordenações do Reino mais que o gênero masculino*. Lisboa, 1785, [1ª edição: 1557].
25. Referimo-nos à "Nova floresta", apud Silva, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo, EDUSP, 1984, p. 66.
26. Trata-se de *Disputationem de Sancto Matrimonii Sacramento*, obra em 3 volumes publicada em Madrid entre 1602 e 1605.
27. Melo, Francisco Manuel de. *Carta de guia dos casados*. Porto, Editorial Domingos Barreira, s.d. (1ª edição: 1651.) Alguns adágios populares lusitanos não recomendavam a igualdade, pelo menos em relação à idade: "Mais quero o velho que me honre, que moço, que me assombre"; "Antes velha com dinheiro, que moça com cabelo". Apud Silva, M.B.N. da, op. cit., p. 66.
28. Melo, F.M. de. Op. cit., p. 26, 39.
29. Vieira, A. Op. cit., vol. 2, p. 266-267.
30. Id. ibid., vol. 4, p. 98-99.
31. Apud Leites, Edmund. *A consciência puritana e a sexualidade moderna*. São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 27-29.
32. O catolicismo somente mudaria de posição no século XX, sobretudo a partir da Encíclica *Humanae Vitae* (1968). V. Métrol, Marie-Odile. *Le Mariage. les hésitations de l'Occident*. Paris, Aubier, 1977, p. 234-238.

33. Esse "privilégio" foi estabelecido por Alberto Magno no século XIII. V. Flandrin. J.-L. Homme et femme dans le lit conjugal. In *Le Sexe et l'Occident*. Paris, Seuil, 1981, p. 128.
34. Bologne. *Histoire de la pudeur*. Paris, Olivier Orban, 1986, p. 13.
35. Delumcau, Jean. *Le Péché et la peur*. Paris, Fayard, 1983, p. 242 e segs.
36. Flandrin, J.-L. A vida sexual dos casais na antiga sociedade: da doutrina da Igreja realidade dos comportamentos. In Ariès, P. et alii (org.). *Sexualidades ocidentais*. Lisboa, Contexto, 1983, p. 117-118. Os manuais portugueses dos séculos XV e XVI, embora julgassem "suas e feias" as posições não naturais, consideravam-nas apenas pecado venial. V. Lima, Lana Lange da Gama. Aprisionando o desejo: confissão e sexualidade. In Vainfas, R. (org.) *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1986, p. 81.
37. Referimo-nos ao *Prontuário de Teologia Moral*, obra publicada em Coimbra (1749), apud Silva, M.B.N. da, op. cit., p. 161-162. Tradicionalmente, o coito interrompido era mais tolerado pelos teólogos nas relações ilícitas do que no casamento.
38. Vieira, A. Op. cit., vol. 9, p. 255.
39. Melo, F.M. de. Op. cit., p. 37; 44-45; 67; 73-79.
40. Pereira, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do Peregrino da América*. 6. ed. Rio de Janeiro, ABL, 1939, vol. 1, p. 292-293. (1ª edição: 1728.)
41. Apud Veloso, C.J.R. de. A imagem e condição da mulher na obra de autores portugueses da primeira metade do século XVII. In *A mulher na sociedade portuguesa...*, p. 263.
42. Melo, F.M. de. Op. cit., p. 35.
43. Apud Veloso, C.J.R. de. A. Op. cit., p. 266.
44. Trata-se de frei Álvaro Pais, franciscano doutorado em Bolonha, discípulo de Duns Scot em Paris, posteriormente bispo de Silves. Sua obra veio a ser impressa em Ulm (1474), Lyon (1517) e Veneza (1560). V. Veloso, C.J.R. de A. Op. cit., p. 261.
45. Ladurie E. Le Roy. *Montaillou Village Occitan*. 2. ed. Paris, Gallimard, 1982, p. 279, 282.
46. Silva, Maria Regina N.X.A.T. da. O tema mulher em folhetos volantes portugueses. In *A mulher na sociedade portuguesa...*, p. 38-54.
47. Freyre, G. Op. cit., p. 338-339; 421.
48. Já os homens eram considerados velhos após os sessenta anos. V. Russel-Wood, A.J.R. Women and Society in Colonial Brazil. *Journal of Latin American Studies*, 9, 1, 1977, p. 16.
49. Rowland, Robert. Sistemas matrimoniales en la Península Ibérica (siglos XVI-XIX): una perspectiva regional. *Actas de las I Jornadas de Demografía Histórica*. Madrid, dezembro 1983 — exemplar mimeografado, p. 18-20. Sobre o "padrão europeu" de casamentos tardios, V. Flandrin, J.-L. *Familles...*, p. 184.
50. ANTT/IL, processo 1334.
51. *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil — Denúncias da Bahia (1591-1593)*. São Paulo, Ed. Eduardo Prado, 1925, p. 309-310.

52. ANTT/IL., processo 11037.
53. Idem, processo 2555.
54. Idem, processo 11283.
55. Idem, processo 10745.
56. *Primeira visitação... — Confissões de Pernambuco (1594-1595)*. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970, p. 130-132.
57. ANTT/IL., processo 8686. A carta de Vitória de Jesus Gouveia me foi indicada e gentilmente cedida por Luiz Mott.
58. Idem, processo 9110.
59. Idem, processo 8206.
60. Idem, processo 2650.
61. Soeiro, Susan A. The Social and Economic Role of the Convent: Women and Nuns in Colonial Bahia, 1677-1800. *HAHR*, vol. 54 (2), maio 1974, p. 219-220.
62. Azzi, Rioldando. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In Hoornaert, Eduardo et alii. *História da Igreja no Brasil*. 2. ed. Petrópolis, Vozes, p. 224-232.
63. Apud Silva, M.B.N. da. Op. cit., p. 24.
64. Boxer, C. Op. cit., p. 72.
65. Silva, M.B.N. da. Op. cit., p. 23-24.
66. Idem. Educação feminina e educação masculina. In *Cultura no Brasil Colônia*. Petrópolis, Vozes, p. 68-80.
67. Couto, Domingos Loreto. Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco. *ABN*, vol. 25, 1904, p. 475-485.
68. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707)*. São Paulo, 1853, Livro V., título XXIII, parág. 990.
69. Silva, M.B.N. da. O divórcio na capitania de São Paulo. In Bruschini, M.C.A. et alii. *Vivência: história, sexualidade e imagens femininas*. São Paulo, Brasiliense, 1980, p. 184-185; 168.
70. Almeida, Cândido Mendes de (org.) *Código Filipino ou ordenações e leis do Reino de Portugal*. Rio de Janeiro, Tipografia do Instituto Philomático, 1870, livro V, título XXXVIII, prólogo e parág. 1. Idem nas Ordenações Manuelinas, Livro V, título XVI, prólogo e parág. 1.
71. Consultamos alguns processos em que saíram punidos os maridos por molestarem ou assassinarem esposas na Lisboa do século XVIII. Seção de Reservados da Biblioteca Nacional de Lisboa, códice 867, fl. 1 e códice 853, fls. 160-162.
72. V. Graullera, Vicente. Mujer, amor y moralidad en la Valencia de los siglos XVI y XVII. In Redondo, Augustin (org.). *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVIe.-XVIIe. siècles)*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1985, p. 111, 114.

73. Barros, João de. Op. cit. fl. 45. Após citar vários códigos antigos e modernos, João de Barros concluiu que em Portugal era "mais áspera a pena e os maridos eram mais duros".
74. Flandrin, J-L., *Familles...*, p. 40, 124.
75. Braga, Teófilo. *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições*. Lisboa. Publicações Dom Quixote, p. 201.
76. Saraiva, Antônio José. *Gil Vicente e o fim do teatro medieval*. 3. ed. Amadora, Livraria Bertrand, 1981, p. 77.
77. Chantal, Suzanne. *A vida quotidiana em Portugal ao tempo do terramoto*. Lisboa, Livros do Brasil, s.d. p. 114.
78. Freyre, G. Op. cit., p. 424.
79. Sociro, S.A. Op. cit., p. 225-227. Gregório de Matos chamou as clarissas de "lascivas freiras". Sobre a quebra da disciplina conventual nos mosteiros portugueses, V. Mansília, Frei João de. *A história escandalosa dos conventos da ordem de São Domingos em Portugal (1774-1776)*. Lisboa, Vega, 1983.
80. Melo, F.M. de. Op. cit., p. 125.
81. Silva, M.B.N. da. O divórcio... In Bruschini, M.C.A. et alii. Op. cit., p. 162 e segs.
82. *Denúncias da Bahia...*, p. 355.
83. Id. *ibid.*, p. 498.
84. ANTT/IL., processo 2525.
85. Novinsky, I.L. Heresia, mulher e sexualidade: algumas notas sobre o Nordeste nos séculos XVI e XVII. In Bruschini, M.C.A. et alii. Op. cit., p. 235-236.
86. Souza, Laura de Mello e. *A feitiçaria na Europa moderna*. São Paulo, Ática, 1987 [Coleção *Princípios*, n.118], sobretudo o capítulo 3, "A personagem — práticas", p. 14-24.
87. *Primeira visitação... — Confissões da Bahia (1591-1593)*. Rio de Janeiro, F. Briguet. 1935, p. 68-69.
88. Id. *ibid.*, p. 76-87.
89. Barros, João de. Op. cit., fl. VI.
90. *Confissões da Bahia...*, p. 61.
91. Em relação ao uso profano das palavras da consagração, os dois melhores casos foram os de Margarida Carneira e sua filha, Violante Carneira, ambas moradoras na Bahia, em fins do século XVI. Cf., respectivamente, ANTT/IL., processos 10751 e 12925. Para uma avaliação de conjunto sobre a magia erótica na Colônia, V. Souza, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz* (São Paulo, Companhia das Letras, 1986), sobretudo o capítulo 5, "Preservação da afetividade", p. 243-274.

O NEFANDO E A COLÔNIA

*Os que se surpreendem na prática da sodomia
são obrigados a levar, por dois dias, o calçado
preso ao pescoço, punição que indica terem eles
invertido a ordem natural das coisas, pondo os
pés sobre a cabeça.*

T. Campanella. A cidade do sol

Tão louca te traz, que só por Damas suspira.

Gregório de Matos

"A uma dama que machucava outras
mulheres"

Reunido em Salvador no ano de 1707, o primeiro e único sínodo colonial considerou "tão péssimo e horrendo o crime de sodomia", tão contrário à ordem da natureza, que era "indigno de ser nomeado", quanto mais cometido: crime terrível, que levava Deus a destruir as infames cidades de Sodoma e Gomorra na remota Antigüidade, e ainda provocaria "terremotos, tempestades, pestes e fomes" se não fosse extirpado da face da Terra. Abominável e torpe, assim se julgava o chamado "vício nefando", pecado que parecia "feito ao mesmo demônio".¹ **Fazendo eco à pregação dos teólogos e ao que dispunham os códigos civis e eclesiásticos desde séculos, as Constituições baianas execravam os atos de sodomia e destinavam os culpados da Colônia ao tribunal do Santo Ofício.**

Nem por isso deixaram nossos povoadores de praticá-la à farta. Homens de todas as classes e raças, padres, autoridades, mulheres, crianças, as fontes inquisitoriais revelam-nos ampla variedade de indivíduos e ligames "nefandos", como então se dizia, espalhados de norte a sul do Brasil. E longe de ser uma peculiaridade colonial, supostamente acalentada pelo ardor dos trópicos, a sodomia grassava em toda a Europa, *visível aos olhos das sociedades e da lei*, como sóla



ocorrer com todos os pecados na era das Reformas. Sujeitos a rigorosas penas, incluindo a morte na fogueira, quem eram esses protagonistas da moderna Sodoma e de que, a rigor, eram acusados? Amantes do próprio sexo, homossexuais, lésbicas ou meros praticantes de atos criminosos contra Deus e os “costumes humanos”? Eis um dilema inquietante, uma incerteza partilhada tanto pelos eruditos e pelos poderes da época como pela maioria dos antigos nefandos, fossem da velha cristandade, fossem do Novo Mundo.

SODOMIA E HOMOSSEXUALIDADE

ENTRE OS ATOS E O CARÁTER

Em seu clássico ensaio *A vontade de saber*, Michel Foucault viu no homossexualismo um conceito típico do século XIX, inscrito na incorporação das “sexualidades periféricas” e na nova especificação dos indivíduos pela *sciencia sexualis* ocidental.² O homossexual seria, a partir de então, um personagem dotado de uma trajetória particular, uma infância, um caráter e uma anatomia específicas e, quem sabe, de uma fisiologia misteriosa. A “medicalização” do homossexual se oporia, assim, à antiga concepção de sodomia presente nos direitos civil ou canônico enquanto ato proibido pelos mandamentos divinos e pelas leis humanas. O homossexual tornar-se-ia um indivíduo doente, anormal, e não apenas o sujeito jurídico de um crime a um só tempo religioso e civil. Foucault nos indica, com efeito, uma distinção importantíssima entre o sodomita e o homossexual à luz dos saberes eruditos ocidentais, pois foi sem dúvida a partir do século XIX que aquele último adquiriu os *contornos individuais típicos* que lhe atribuem ainda hoje os discursos incitadores e repressivos das condutas homófilas. A antiga sodomia, no entanto, embora designasse um ato ou um conjunto de atos pecaminosos, ofensivos a Deus e à lei, jamais se limitou a esse significado, nem seus autores foram vistos simplesmente como eventuais praticantes de um crime ou desvio moral. Tão longa como a teologia moral cristã, a história da sodomia foi antes de tudo a história de dilemas e incertezas.

A palavra tem sua origem no Antigo Testamento, a propósito da destruição divina de Sodoma narrada no *Gênesis*. A recusa de Lot em oferecer aos moradores da cidade os dois anjos que havia hospedado, e o suposto desejo sexual que a

todos animava quando forçaram a porta daquele piedoso hebreu no encalço dos hóspedes, eis as raízes da associação entre o castigo de Sodoma e a condenação judaica das relações sexuais entre homens. John Boswell, autor de importante estudo sobre a homossexualidade no passado, sugere-nos que as implicações sexuais do “episódio sodomítico”, inclusive o castigo celeste, resultaram de uma leitura distorcida daquela passagem do *Gênesis* por parte de alguns apóstolos e teólogos da Patrística, indicando que a hostilidade dos moradores contra os anjos e a destruição divina da cidade representavam apenas a inospitalidade dos sodomitas e a forte reprovação da tradição judaica a tais atitudes.³ Seja como for, o Antigo Testamento continha reprovações explícitas às relações masculinas, a começar pelo *Levítico*, que considerava “abomináveis” as relações sexuais entre dois homens, como se um deles “fosse mulher” (18,22 e 20,13). Com base nessa condenação, São Paulo julgou torpe a sensualidade “de homens com homens” (Rm 1,27), e foi dos primeiros a usar o termo *sodomita* (segundo a maioria das traduções) para aludir aos *masculorum concubitores*, incluídos pelo apóstolo na vasta gama dos fornicários.⁴

No limiar do cristianismo as condutas homossexuais estavam já bem distinguidas da heterossexualidade mas, como nos lembra Ariès, se encontravam mergulhadas “no vasto arsenal das perversões” que caracterizava a sexualidade em geral.⁵ Com a pálida exceção da cópula entre esposos, única prática legítima desde que visando à procriação, desejos e atos sexuais eram pecados mais ou menos abomináveis, quaisquer que fossem os seus protagonistas. Até mesmo a cópula conjugal, que na altura do século XII se transformaria em obrigação dos casais e símbolo da união corpórea entre Cristo e a Igreja, por séculos foi vista com extrema má vontade pelos teólogos, sempre prontos a recomendar a abstinência sexual para os esposos ou a condená-los, como São Jerônimo, em caso de ardor excessivo. Em meio a essa reprovação generalizada do sexo, a sodomia perdeu o significado mais específico que marcava sua origem, confundindo-se em inúmeros textos com a idéia de luxúria e com a ampla noção de fornicação. Ainda no século IX, o bispo Hincmar de Reims a identificaria com diferentes atos *contra naturam*, incluindo a emissão de sêmen com uma freira, um parente, a mulher de outrem, mulheres grávidas, animais, homens, e até por meio da manipulação solitária do pênis. Sodomia, fornicação e luxúria eram quase sinônimos, ou podiam sê-lo, na teologia moral da Alta Idade Média, apesar do permanente destaque que sempre se deu ao coito anal como ato sodomítico por excelência.

A partir dos séculos XI e XII, em meio ao processo que levaria à sacramentalização do casamento e da cópula conjugal, a moral sexual cristã unifi-

car-se-ia por meio da noção sintética da luxúria, incluída pelos teólogos na lista dos sete pecados capitais. Reunidos sob essa noção, os “vícios da carne” seriam categorizados, distribuídos em classes mais ou menos antigas, capazes de *descrever* com maior precisão o vasto rol de transgressões morais. Construir-se-ia, assim, o que Michel Foucault chamou de morfologia cristã dos atos, típica do racionalismo escolástico, empenhada em sistematizar os conhecimentos sobre o uso do corpo em função do conceito de *natureza*: natureza humana e divina, convém logo frisar, tão racional quanto ética, que admitia a legitimidade da cópula procriadora entre marido e mulher e rejeitava, hierarquizando-os em gravidade, os demais atos sexuais. Nesse novo contexto a sodomia passou a significar, enquanto ato, os desvios da genitalidade na cópula entre indivíduos do mesmo sexo ou até de sexo diferente, e com mais frequência o coito anal homossexual ou heterossexual. E, ao contrário do período anterior, quando em muitos penitenciais era tratada com relativa indulgência, a sodomia acabaria elevada ao cume dos pecados da luxúria, máximo vício *contra natura*, posição que, em diversos estatutos sinodais dos séculos XIII e XIV, alternava com a bestialidade.

Fortemente identificada com o coito anal, há muito estigmatizada na tradição ocidental por sua associação com sujeira, excrementos, impureza, demônios,⁶ e aproximada ao bestialismo por sugerir a semelhança da cópula com animais, a sem-razão animalésca a que a busca do prazer poderia conduzir, a sodomia não perdeu, no pensamento dos escolásticos, os vínculos que sempre guardara com as condutas homossexuais. Alberto Magno, o mesmo teólogo que vimos legislar sobre o débito conjugal, definiria sodomia como a “união carnal entre pessoas do mesmo sexo”, especialmente homens, acrescentando que o sodomita poderia ser “curado” se lhe fosse esfregado no ânus a pele da hiena... Santo Alberto adotaria, pois, a crença popular descrita na Epístola de Barnabé, julgada falsa pelos compiladores dos Evangelhos, segundo a qual a hiena mudava anualmente de sexo.⁷

A mais influente definição de sodomia construída pela escolástica, visível nos teólogos católicos e protestantes da época moderna foi, porém, a do famoso doutor angélico, Santo Tomás de Aquino. O célebre autor da *Suma teológica* procurou, antes de tudo, classificar os grandes pecados que implicassem desvios irracionais da sexualidade natural, discernindo, assim, “a busca de poluição sem coito com o fito único do prazer venéreo”, quase um sinônimo de masturbação solitária ou a dois; as formas não naturais de cópula, incluindo a felação, a cunilíngua e o coito anal heterossexual; a bestialidade, hedionda cópula com bichos, a sodomia, união sexual de “homem com homem e mulher com mulher”.⁸ Para o doutor

angélico, portanto, sodomia era o mesmo que relações homossexuais entre homens ou entre mulheres, embora também ele, partidário da morfologia dos atos, considerasse o coito anal entre machos como a suprema manifestação da “perfeita sodomia”.

Entre a cópula anal e a homofilia sexual, assim oscilavam os sábios da cristandade na definição do abominável pecado sodomítico, dilema que sobreviveria até os setecentos. Não chegaram, por certo, a definir qualquer espécie de “caráter sodomítico”, longínquo precursor do personagem homossexual que viria à luz no século XIX, mas não restringiram o sodomita a mero culpado de atos impuros. Vislumbraram a ocorrência de condutas homófilas, e talvez não tenham ultrapassado esse ponto por apego excessivo à cópula anal enquanto ato definidor, sendo a prática de atos o modo essencial com que apreendiam e julgavam o uso sexual do corpo. Prova máxima dessa ênfase no ânus foi o desamparo revelado por quase todos os teólogos no entendimento da *sodomia foeminarum*, conforme veremos a seu tempo. A maioria deles, mesmo quando admitia que também as mulheres podiam “unir-se torpemente umas com as outras”, escusava-se de examinar a matéria em detalhe, o que causaria profundos transtornos aos juízes doravante encarregados de sentenciar “mulheres nefandas”. Afinal, se as mulheres não tinham pênis, como poderiam perpetrar o supremo ato sodomítico uma na outra? Seria o uso de “instrumentos”, incapazes de produzir sêmen, o equivalente ao falo masculino na sodomia entre fêmeas? Dilemas como esse não faltariam nos processos judiciais de todos os países na época das Reformas, tempo de intolerância prenunciado pelas perseguições nos séculos XIV e XV.

Sodomia, “vício dos clérigos”, assim a viu Pedro Damião, autor do importante *Livro de Gomorrah* no século XI, a espelhar a forte tendência de identificar-se o pecado nefando e a união sexual entre homens pelo “vaso posterior”, como então se dizia. Os saberes eruditos não limitaram sua concepção de sodomia à cópula anal, mas, prisioneiros desta última, ficaram a meio caminho da posterior noção de homossexualidade.

Menos problemática era, por outro lado, a identificação dos “nefandos” no plano social e popular. Homens ou mulheres que buscassem o prazer com amantes do mesmo sexo, e cujas atitudes passassem ao conhecimento da sociedade, eram passíveis de discriminação e às vezes de hostilidade — o que, naturalmente, variava conforme a maior ou menor tolerância das diversas culturas européias diante do homoerotismo e, ainda, da posição social dos praticantes da sodomia. Em seu *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, John Boswell indica-nos que, no conjunto, os primeiros séculos medievais foram época de tolerância para

com os supostos homossexuais de toda a Europa, e até mesmo a Igreja, embora teoricamente reprovasse com rigor as práticas sodomíticas, não dispunha penas graves para os indivíduos compreendidos em tais relações. Quer-nos parecer, assim, que a crescente atenção dedicada pelos saberes eruditos à sexualidade a partir dos séculos XI e XII, bem como o recrudescimento das penas contra a sodomia então verificado nas leis eclesiásticas e civis, provocou mudanças nas atitudes populares, estimulando olhares de repressão em face da homofilia.

Seja como for, não deveríamos atribuir essa discriminação popular contra os homossexuais do passado tão-somente àquelas pressões da Igreja e dos poderes civis durante a baixa Idade Média. Em seu *O uso dos prazeres*, Michel Foucault mostra-nos que na própria Antiguidade grega, onde não havia leis ou éticas condenatórias do homoerotismo, e onde as relações desse gênero eram vistas como uma entre várias formas de amizade e de busca do prazer, os amores entre homens eram objeto de normas e restrições sociais. A relação entre dois adultos, por exemplo, era motivo de crítica ou ironia especialmente voltada para os suspeitos de, à semelhança das mulheres, exercerem “função passiva” no coito. Reprovava-se, pois, não a relação homoerótica em si mas o indivíduo que, abrindo mão de sua “superioridade masculina” e de sua honra de cidadão, experimentasse o prazer à moda “passiva e inferior” que caracterizava as mulheres. E mesmo os vínculos entre adultos e rapazes, vínculos confundidos com as relações entre mestres e discípulos, valorizados pelos clássicos como a mais sublime amizade e o “verdadeiro amor” daquela sociedade, eram também objeto de preocupação social. É provável, diz-nos Foucault, que o princípio da honra do jovem não se referisse à posição assumida na cópula ou ao seu apego ao mestre e amante, mas a um princípio de estilística geral: “não convinha (sobretudo aos olhos da opinião) que o rapaz se conduzisse ‘passivamente’, que ele se deixasse levar e dominar, que cedesse sem combate, que se tornasse um parceiro complacente das volúpias do outro, que ele satisfizesse seus caprichos, e que oferecesse seu corpo a quem quisesse, e da maneira pela qual o quisesse por lassidão, por gosto pela volúpia ou por interesse”.⁹

Amores homoeróticos não eram, portanto, objeto de indiferença na antiga tradição ocidental. Mas o que vemos ocorrer nas manifestações populares desde o final da Idade Média é algo de muito distinto; menos uma discriminação contra o uso do corpo, menos uma reprovação da “posição passiva” no ato sexual, do que o estigma da inversão. O que parecia causar estranheza, por vezes atitudes hostis, escárnio e ironia, era o fato de um homem vestir-se de mulher, ostentar hábitos femininos ou, mesmo quando “ másculo”, revelar clara preferência por parceiros do próprio sexo. A inversão social dos papéis sexuais,¹⁰ mais do que o estilo da

cópula, eis o que parecia inquietar as moralidades populares, estigma que acabaria absorvido pelos teólogos da escolástica, oscilantes em definir o sodomita entre o praticante do coito anal consumado e o adepto de relações homossexuais. Antigos preconceitos populares atuaram, pois, nos dilemas do saber erudito, e seriam por ele afetados ao longo do tempo, de sorte que só com dificuldade poderíamos demarcar a fronteira entre ambos. De qualquer modo, no limiar dos tempos modernos, a gente comum reprovava os machos que se faziam de fêmeas e vice-versa, como os homens e as mulheres que, mesmo conservando os “traços exteriores” de seu sexo, optrassem por andar com indivíduos do próprio gênero. Estaríamos longe do tempo em que um homem era isento de preconceito ou reprovação por revelar-se “ativo” numa relação homossexual.

Examinando as perseguições contra os sodomitas de Valência entre os séculos XVI e XVIII, Rafael Carrasco observou que muitas denúncias populares, embora incitadas pela Inquisição e contaminadas pelos critérios da moral oficial, nada diziam sobre atos sexuais, mas tão-somente indicavam condutas socialmente desviantes: homens que passeavam de mãos dadas, homens que se “festejavam” efusivamente, afagos, abraços, carinhos... Se o que interessava ao poder era especialmente a ocorrência da penetração anal com “derramamento de sêmen”, o que mais chamava a atenção do observador comum era a amizade excessiva entre homens ou entre mulheres e, sobretudo, a ostentação de conduta avessa aos atributos do próprio sexo.¹¹ No entanto, é inegável que, a partir do século XVI, também as moralidades populares passaram a identificar no coito anal um símbolo expressivo da conduta homoerótica e, para tanto, contribuíram as investidas da moral oficial sobre o imaginário popular, sobretudo por meio da leitura pública das sentenças em que sobressaía uma clara *associação entre o crime de sodomia e os atos sexuais* comprovadamente perpetrados pelo condenado. Não é de estranhar, aliás, que uma procissão organizada em Paris pela Confraria dos Penitentes, em 1583, na qual saíram Henrique III de Valois e sua corte de jovens *mignons* — *l'île des hermaphrodites*, como a chamavam —, fosse descrita pelo povo com a seguinte quadra: “*Ils sont accouplés deux à deux D'une assez dévotè manière! Mais je les trouve vicieux! Quand ils s'enfilent par derrière.*”¹² Até o rei, portanto, podia ser motivo de chacota popular, tendo fama de sodomita, o que para muitos significava o possível gosto pela cópula anal.

Mas na cultura popular o perfeito ato de sodomia era um entre vários atributos do homoerotismo. No *Cancioneiro geral de Garcia de Resende*, os versos de D. João de Menezes a uma dama lésbica da corte falava em “soys e não soys dama”, “soys macho”, etc.¹³ Séculos depois, no próprio Brasil colonial, Gregório

de Matos faria também um poema a “uma dama que macheava outras mulheres”, ironizando: “que rendidos homens queres/Que por amores te tomam?/Se és mulher, não para homem/E és homem para mulheres?”¹⁴ Apesar de incapazes de cometer o coito anal, conforme diziam os teólogos, na crônica popular as mulheres eram logo tratadas por “machos” se agissem como homens, invertendo a conduta que lhes era socialmente exigida. Não seria diferente com os homens: mais do que o estilo da cópula, infamava-os o efeminar-se ou o andar publicamente ao lado de efeminados, dando mostras de que os queriam “como a mulheres”. O vocabulário popular indicativo de condutas homossexuais era, nesse caso, diversificado e ambíguo, e ora apontava para a inversão do sexo, ora aludia a atos sexuais. Na Espanha chamavam-lhes *cabalgados*, *puñetarios*, termos alusivos à passividade no coito e à prática de masturbações, respectivamente, mas também se usavam expressões como *mariquitas*, *cotitas*, indicativas de condutas femininas.¹⁵ Em Portugal era corrente o emprego do termo *fanchono* ou *fanchão*, equivalente ao *puñetario* castelhano ou, segundo Morais, ao efeminado. Já dizia, a propósito, o ditado popular: “se arruais sois vadio; fanchono se sois caseiro”, ou seja, suspeito de *fanchonice* por viver domesticamente como mulher.¹⁶

Outra expressão popularíssima em Portugal era a de *somitigo* ou *somético*, equivalente ao *somético* espanhol, alusiva tanto ao homossexual como à pessoa mesquinha, sovina, atributos que também caracterizavam o judeu no vocabulário popular. Se *somitigo* era uma variante de *sodomita* ou de *semita*, eis uma questão que deixaremos sem resposta, mas é absolutamente certo que o imaginário ibérico fundiu a desqualificação que pesava sobre os fanchonos com a que denegria os judeus (ou cristãos-novos), e talvez porque uns e outros eram os réus mais frequentes das fogueiras inquisitoriais lusitana e espanhola. Não por acaso, lembramos Carrasco, a pior injúria que se podia lançar contra um homem espanhol era chamá-lo de *puto judeu*, prova dessa curiosa relação entre sodomia e judaísmo nas mentalidades populares da Península.¹⁷ As conexões entre sodomia e heresia não eram, aliás, exclusivas da Península Ibérica, nem tampouco da época moderna, pois desde o século XIII, mostra-nos Boswell, eram comuns as associações entre hereges e sodomitas no discurso oficial de repressão aos albigenses e aos cátaros.¹⁸ Talvez nessa época se tenha originado a assimilação entre crime de fé e pecado sodomítico, associação frequente em vários códigos modernos, bem como as variadas mesclas estabelecidas no imaginário popular entre desvios nefandos, bruxarias e heresias. Na França, por exemplo, o termo mais vulgarizado e pejorativo para designar os nefandos era *bougre*, que, segundo Ménage, aludia tanto aos povos da Bulgária, supostamente afeitos à cópula sodomítica, quanto aos heréticos, queimados por crimes de fé à semelhança dos homossexuais.¹⁹

Fanchonos ou putos, mariquitas ou somítigos, os homossexuais eram claramente identificados pelas moralidades populares enquanto indivíduos desviantes de seu próprio sexo. E, vítimas da crescente perseguição judiciária, seriam-nos cada vez mais do escárnio e do ódio das populações em toda a Europa moderna.

DA TOLERÂNCIA À HOSTILIDADE

A legislação penal contra as práticas homossexuais no Ocidente, incluindo a pena de morte, data do final do Império Romano e da Alta Idade Média: leis de Constantino e Teodósio, Código Justiniano no século VI, leis visigóticas no século VII. Mas os especialistas na história do homossexualismo são unânimes em considerar essa legislação episódica e inócua, ainda que justificada pela moral austera do cristianismo em ascensão. A era das perseguições, a má sorte dos praticantes da sodomia viria somente a partir do século XI, estimulada por uma Igreja fortalecida pela Reforma Gregoriana e, ainda, pelas monarquias feudais em processo de expansão.

Já no III e no IV Concílios de Latrão, realizados respectivamente nos séculos XII e XIII, tomaram-se decisões mais severas contra os culpados do nefando, especialmente quanto aos clérigos, condenados à deposição das ordens e ao confinamento monasterial. Mas a vigilância e a perseguição dos homossexuais não se limitou à moralização dos sacerdotes, esforço precursor da cruzada tridentina na época moderna. Os estatutos sinodais da Baixa Idade Média, a seguir o rigorismo dos concílios gregorianos, tenderam em sua maioria a reservar aos bispos a absolvição dos culpados do nefando, esvaziando-se o poder dos curas nesses casos e neutralizando-se a relativa indulgência dos penitenciais a esse respeito. Paralelamente, como vimos, os teólogos trataram cada vez mais do assunto, ora em termos gerais, ora em situações específicas, associando sodomia a heresia e islamismo. Além dos que viram naquele “vício” um costume dos cátaros, dos albigenses ou dos seguidores de Pierre de Vaux, argumento poderoso para ilegitimar moralmente as defeções da Igreja, houve os que como Jacques de Vitry o associaram aos costumes islâmicos, ao Corão e à prática dos califas, lançando-se a pecha de nefandos sobre os principais inimigos da cristandade ocidental. Foi, portanto, no contexto da afirmação da Igreja contra suas dissidências internas, e em meio ao processo de expansão territorial da cristandade pela via das Cruzadas, que os praticantes da sodomia passaram a sofrer a hostilidade das leis. Em toda a Europa, os códigos civis tornaram-se extremamente rigorosos com o “crime de sodomia”.

fixando penas infamantes e capitais que seriam a base jurídica das perseguições tipicamente modernas.

Em França, a compilação de *Tourraine-Anjou* dispôs, em 1246, que todos os suspeitos de sodomia deveriam ser presos, julgados pelo bispo e condenados à fogueira, à semelhança dos heréticos, uma vez comprovadas as acusações. Os livros de "*Jostice et Plet*", datados de 1260-1270, também chamados de "código de Orléans", fixavam para os homens culpados de sodomia a castração, mutilações de outros membros e, no caso de terceiro lapso, a morte na fogueira.²⁰ Na Península Ibérica, o Código de Afonso, o Sábio, estabeleceu no século XIII que os culpados de sodomia seriam condenados à morte, salvo se menores de 14 anos violados por outrem, estendendo-se o castigo aos praticantes de bestialismo, inclusive ao animal com que se efetuara o hediondo ato. Também na Inglaterra, nação das mais tolerantes no castigo dos nefandos, uma lei do século XVI fixou a pena de morte por meio do "sepultamento vivo" para todos os que mantivessem relações sexuais com judeus, animais ou pessoas do mesmo sexo. No mesmo século, até mesmo na Itália, cuja "tradição sodomítica" ficaria famosa em toda a Europa, várias cidades estabeleceram leis persecutórias contra os homossexuais, a exemplo de Bolonha, Florença e Perugia. Suplícios, enforcamentos, afogamentos e fogueira, eis o destino que a cristandade passou a reservar aos sodomitas em quase todas as nações no ocaso da Idade Média.

No entanto, o rigor da legislação dos séculos XIII e XIV não parece ter sido acompanhado por uma sistemática perseguição antes dos tempos modernos, embora haja registros de algumas execuções naquele período, envolvendo geralmente homens acusados de outros delitos além da sodomia.²¹ Igreja e monarquia disputavam, a rigor, de parcos instrumentos de vigilância, com exceção da confissão obrigatória estabelecida em Latrão, e dependiam imensamente da aquiescência das comunidades em denunciar os culpados. Mas a reprovação popular dos "homens efeminados" ou das "mulheres-machos" não parece ter sido, durante muito tempo, hostil o suficiente para fornecer copioso número de réus às agências de poder. Diversas leis, inclusive as portuguesas de D. Afonso e D. Manoel em plenos séculos XV e XVI, acenavam com prêmios e gratificações para os delatores de sodomitas,²² possível sinal de que, sem incentivos, a engrenagem punitiva ficaria sem réus. Seja como for, a partir do século XV, e sobretudo no século XVI, os Estados europeus renovaram sua hostilidade jurídica contra os culpados de sodomia e, insuflados pela propaganda moralista das Reformas, as populações de quase toda a Europa, católica ou protestante, começaram a despejar, por compulsão ou vontade, centenas de réus nos cárceres da Justiça civil ou da Inquisição. Da Ingla-

terra ao Santo Império de Carlos V, da Suíça calvinista à Península Ibérica, diversas leis reiteraram a morte como pena ordinária para os culpados de sodomia, compelindo o povo à delação.

Em Portugal, a exemplo da Espanha, o pecado nefando cometido entre homens ou entre mulheres tornar-se-ia equivalente ao crime de lesa-majestade, e os culpados seriam queimados e feitos “por fogo em pó”, para que de seus corpos não restasse memória; e, ainda, todos os seus bens reverteriam ao tesouro régio, ficando seus filhos e netos inábeis e infames para o resto da vida.²³ Não tardaria para que, em parte da Espanha e no Reino lusitano, a sodomia passasse à esfera inquisitorial com o beneplácito do papado. Não tardaria, ainda, para que o antigo escárnio popular contra os sodomitas se convertesse em violência e hostilidade abertas, não só na Península como em outras partes da Europa, inclusive no alémmar. Na Valência moderna, um padeiro levado à Inquisição por acusação de sodomia fora absolvido por falta de provas. Pois, então, conta-nos Rafael Carrasco, a massa enfurecida invadiu a catedral da cidade e obrigou as autoridades a lhe darem o preso, que só não foi queimado vivo porque apareceram uns franciscanos a convencer a multidão de garroteá-lo antes:²⁴ exemplo extremo, sem dúvida, mas comprobatório de um novo tempo em que a violência não mais se restringia à letra da lei.

“GUETOS” NEFANDOS, AMORES LÉSBICOS

O impacto do furor persecutório contra os sodomitas foi desigual, geográfica e socialmente. Via de regra, a perseguição recolheu entre as massas de artesãos, trabalhadores e deserdados suas vítimas mais freqüentes, concedendo-se à nobreza e aos demais segmentos da elite certa liberdade de movimentos e hábitos sexuais, exceto se o gosto pelo nefando fosse acompanhado de delitos como traição e homicídio. Em certos países, foram poucos os réus levados ao cadafalso pelo pecado sodomítico, inclusive na Itália, a “moderna Sodoma”, e na própria Inglaterra, até pelo menos os meados do século XVII, quando a ascensão política dos puritanos transtornou episodicamente a relativa liberdade em que viviam os *buggers* ingleses.²⁵ Em outros lugares a repressão foi feroz; menos nos países ibéricos — apesar de muitos “fanchonos” e “someticos” terem sido levados à fogueira — do que nas regiões calvinistas, a exemplo da Suíça e da Holanda.²⁶ E, numa visão de conjunto, a grande leva de execuções situou-se entre meados do século XVI e meados do XVII, declinando sensivelmente em toda a Europa do século XVIII.

O maior ou o menor grau da repressão à sodomia obviamente incidiu nas condutas nefandas da velha cristandade, encontrando-se desde atitudes descontraindas e públicas até a formação de “guetos” e “subculturas” relativamente clandestinas e acuada pelo medo do castigo eclesiástico ou secular. Na Itália do *Cinquecento*, as relações homossexuais eram notórias em todas as grandes cidades, particularmente em Nápoles, Roma, Veneza e Florença, havendo quem atribuisse os males políticos que assolavam o país ao castigo divino contra a expansão do nefando. Na Florença de 1403, a exemplo de outras cidades, criou-se a Onestà, associação encarregada de vigiar a moralidade pública e, sobretudo, de favorecer a prostituição em detrimento da sodomia. A Itália viu nascer, assim, sua famosa *civilità puttanesca*, mas nem por isso a sodomia deixou de ser conhecida em toda a Europa pelo sugestivo nome de “vício italiano”.²⁷

Pálidos eram os mecanismos de repressão, a começar pelos *tamburi*, espécie de caixas que recolhiam denúncias anônimas contra violências sodomíticas e que, teoricamente, podiam conduzir os acusados às barras da Justiça, a exemplo do ocorrido com Leonardo da Vinci. Mas nunca se aplicou ali a pena de morte, prevista nos casos mais acintosos, quicá violentos, sempre comutada por multas mais ou menos pesadas, conforme as circunstâncias. Entre os nobres, ou nos meios intelectual e artístico, o homoerotismo esteve longe de ser *ne-fandus* (“o que não pode ser dito”); confundia-se, à moda clássica, com as relações de amizade e com os vínculos entre mestres e discípulos do Renascimento e, nesse sentido, era até objeto de glorificação. Curiosa era a sociedade italiana dessa época, onde Giovanni della Casa chegaria a dedicar seu canto de louvor ao nefando, *In laudem Sodomiae*, a ninguém menos que ao papa Júlio III... Mas o homoerotismo não era exclusividade das elites, disseminado abertamente em todos os níveis sociais e, não por acaso, os italianos pobres, os soldados e os vagabundos sempre pareciam bem representados entre os estrangeiros punidos alhures pelo pecado nefando, tanto em países católicos como protestantes. Em Portugal, lembra-nos Luiz Mott, o simples fato de ser italiano ou mesmo ter “passado pela Itália” implicava suspeitas de “envolvimento com o pecado abominável”.²⁸

Na França a situação era ambígua, tanto no tocante à repressão como com relação ao estilo de vida dos *bougres* e dos *bardaches*. Maurice Lever fala-nos de certa “italianização da França” no início do século XVI, estimulada pela corte de Catarina de Médicis, o que significou, em termos eróticos, o cultivar de hábitos e meios típicos da Sodoma peninsular. Henrique III e seus *mignons* no século XVI, Philippe D’Orléans, o *Monsieur*, no século XVII, a corte francesa acabaria conhecida em toda a Europa como o centro da luxúria, da libertinagem e da sodomia, a ponto de o nefando ficar também conhecido como “vício francês”.

Entre os nobres, porém, que gozavam de privilégios inclusive no campo de suas preferências sexuais, a sodomia era chamada de *beau vice*, admitida como traço de distinção e “charme” dos cortesãos. Glorificada como na Itália, a sodomia chegaria a estimular, em plena Versailles de Luís XIV, a fundação de uma “sociedade secreta”, confraria de homossexuais dotada de estatutos, cujo artigo 4º rezava que “se algum dos irmãos viesse a se casar, seria obrigado a declarar que não o fazia senão pelo bem de seus negócios, ou porque seus pais o obrigavam a isso, ou porque era preciso deixar um herdeiro”, frisando ainda que jamais amaria sua esposa e só dormiria com ela para fins de engravidá-la. Não fossem os nobres confrades adeptos do “belo vício”, estariam nesse artigo a reiterar, com exímia precisão, as regras da escolástica sobre o uso natural do sexo conjugal.

Glorificada e descortinada no meio aristocrático, a prática da sodomia era violentamente reprimida entre as classes populares. Na corte era o belo vício, consagrado pelo espírito, pelo nascimento ou pela fortuna; nas ruas de Paris era motivo de perseguições e espetáculos que, na praça de Grève, mostravam os nefandos queimados para regozijo da multidão. Os homossexuais da plebe não tiveram saída senão a de se esconderem em tavernas, hospedarias, termas e outros lugares do *bas-fond* parisiense, mal separados dos bordéis e das casas de alcouce: mundo camuflado pelo medo da repressão, registrado não na crônica da corte, mas nos relatórios da intendência organizada por Luís XIV. Nesse meio forçosamente defensivo e semiclandestino, encontramos um esboço de subcultura homossexual, que ora rompia certas barreiras sociais, ora reproduzia a cruel exploração do Antigo Regime, incluindo o tráfico de meninos para as orgias de burgueses, nobres ou clérigos.²⁹

Situação análoga ocorria na Península Ibérica, embora as cortes lisboeta e madrilena fossem menos abertamente nefandas que Versalhes, e as condutas homófilas da massa mais camufladas do que em França — nem tanto pelo maior rigor da repressão como pela imagem terrificante que inspiravam a prisão e a fogueira inquisitoriais. Em Valência, conta-nos Rafael Carrasco, poder-se-ia vislumbrar um verdadeiro gueto homossexual, criptossociedade organizada em função das relações sodomíticas, incluindo prostitutos, alcoviteiros e grupos de homens que se conheciam muito bem, freqüentavam os mesmos lugares e se rodeavam “de precauções contra a infâmia”. Possuíam toda uma linguagem verbal e gestual própria, códigos de sedução e termos peculiares. Tratavam-se mutuamente por *louca*, *puta*, *meu marido* e expressões afins, reveladoras da inversão que lhes impunha o preconceito popular. Mas já nos adverte o historiador dos “sométicos” valencianos: “a sodomia constituiu um campo de atividade mais inespecífico c

aberto que o da atual homossexualidade”; atitudes defensivas, linguagem peculiar ou até gestos de hostilidade contra os agressores externos não encobriam a fluidez da solidariedade grupal e a ausência de uma “consciência homossexual” entre os **sométicos**.³⁰

Também em Portugal, terra onde o monarca D. Pedro amara seu escudeiro Afonso Madeira “mais do que se deve aqui de dizer”, a **homofilia popular beirou a “subcultura” que vimos marcar algumas cidades da vizinha Espanha**. Em Lisboa, especialmente, os fanchonos se encontravam em hospedarias, estalagens e tavernas habituais, cortejavam-se na Ribeira, às margens do Tejo, onde a sodomia se misturava à prostituição aberta; e amavam-se em vários lugares inclusive públicos, como o muro da Igreja das Chagas, as Escadas da Rua Nova, os Arcos do Rocio e muitos outros. Informa-nos Luiz Mott, com base em exaustiva análise dos processos inquisitoriais portugueses, que certas casas eram verdadeiros “bordéis” homossexuais, pontos de encontro mais ou menos conhecidos da população em geral.³¹ A morada do padre Santos de Almeida, capelão do rei nos inícios do século XVII, era chamada pelos vizinhos de “escola e alcouce de fanchonos”, ou ainda, “recolhimento dos fanchonos”, em razão do vaivém de rapazes extravagantes que caracterizava o lugar. Outro padre que freqüentava o “recolhimento” chamava-o com graça de “sinagoga dos sométicos”, assimilando a “Sodoma do padre Santos” ao suposto criptojudaísmo dos cristãos-novos.

Entre os fanchonos da “gaia Lisboa”, de Évora e de Coimbra, era também freqüente o uso de alcunhas e codinomes alusivos ao sexo nefando desfrutado em segredo e que, à semelhança de outros países, pareciam assumir com sarcasmo o estigma popular da inversão sexual. O padre Pedro Furtado, bacharel em cânones e pregador afamado, era conhecido no *bas-fond* dos fanchonos como “Dona Paula de Lisboa”, e ainda dizia ser mesmo “mulher que parira duas vezes”. E assim como ele, outros fanchonos, leigos ou clérigos, ostentavam nomes do gênero nos “conventículos” do nefando: “Isabel do Porto”, “Cardosa”, “Turca”, “Mosca”, “A Bugia da Alemanha”, “O Arquí-Sinagoga”, etc. Além das alcunhas, havia outras insígnias particulares e personalizadas que só vinham à luz na mesa inquisitorial, como as “anáguas e cor nos beijos” usadas pelo jovem criado Manoel de Souza em seus encontros noturnos. E as havia também públicas e exteriores, a exemplo das gadelhas, cabelos longos com madeixas e franja, tão comuns entre os fanchonos que muitos viam na expressão “moço de gadelhas” um sinônimo de somético.

A documentação do Santo Ofício lisboeta é, portanto, riquíssima em dados sobre a vida dos homossexuais portugueses na época moderna. Linguagem, hábitos e códigos, tudo isso apontava para um esboço de “subcultura” que vimos



ocorrer em Valência ou Paris, hostilizada pela multidão e, às vezes por isso, mais rigorosamente perseguida pelo poder. Em Lisboa, como em quase toda a Europa, a sodomia só era tolerada nas cortes e nos mosteiros, onde os havia; fora desse estreito círculo, quando confrontada com a “ordem familiar” das Reformas, vivia semiclandestina e acuada em protótipos dos “guetos” homossexuais.

Menos visíveis do que a sodomia entre os homens, e nem de longe “organizadas” socialmente, eram as condutas homossexuais femininas. Vemo-las com alguma nitidez nas cortes, inclusive na Lisboa medieval, que inspirara o poema de D. João de Menezes “à dama que rufiava e beijava Dona Guiomar de Castro”. Mas não resta dúvida de que, em matéria de amores palacianos entre mulheres, a corte francesa foi insuperável, a começar pela própria Catarina de Médicis e suas meninas, charmosamente nomeadas de “*l'escadron volant de la reine*.” Tão ardorosas eram as paixões de Sua Alteza que o memorável Brantôme não teve como fugir do termo “lésbica” ao descrever tamanho frenesi, sendo aliás pioneiro no uso da expressão.³²

E afora o mundo palaciano, do qual só citaremos aquele célebre exemplo, os amores femininos aparecem igualmente visíveis nos conventos que, à semelhança dos mosteiros masculinos, eram espaços onde grassava o homossexualismo, apesar das precauções veladamente contidas nos diversos estatutos. Na Lisboa de 1574, duas freiras caíram na teia inquisitorial por relações quase nefandas, já que a mais velha, de 24 anos, dizia-se “mãe espiritual” da mais nova e lhe dava “o peito para mamar”.³³ Ambas não foram sequer processadas, ao contrário de duas freiras espanholas que, segundo Antonio Gomez, teriam sido queimadas no século XVI por atos sodomíticos perpetrados com o uso de instrumentos.³⁴

No entanto, o caso já clássico foi o descrito por Judith Brown em *Atos impuros*. Trata-se de Benedetta Carlini de Vellano, por muitos anos abadessa de um convento teatino em Pescia, acusada de ser visionária e praticar atos nefandos com Bartolomea Crivelli, sua acompanhante especial na década de 1610. Lésbica ardorosa, Benedetta seduzia sua “escudeira” dizendo ser o anjo Splenditello, tocando em seus seios, beijando-lhe o pescoço e prometendo-lhe fidelidade eterna em “voz celestial”.³⁵ Benedetta acabou enclausurada, talvez apenas pelas “falsas visões”, e sua amante Bartolomea, freira analfabeta, sequer foi punida, como sóla ocorrer com a maioria das monjas naquele tempo.

No dia-a-dia das mulheres, fora do luxo das cortes ou da clausura conventual, poucos casos de “nefandices femininas” chegaram ao conhecimento dos historiadores, mesmo porque as Justiças não davam grande atenção à *sodomia foeminarum*, exceto em situações excepcionais. Montaigne nos conta, por exemplo, em seu



Diário da viagem à Itália, sobre sete ou oito mulheres que, segundo se dizia, tinham optado por vestir-se e viver como homens, uma das quais chegaria a casar-se, terminando seus dias enforcada em 1580.³⁶ Mais escandaloso, e mais bem documentado do que o caso italiano, foi o de Catharina Margaretha Linck, executada na Alemanha no início do século XVIII. A exemplo das italianas de Montaigne, Catharina assumiria a *persona* masculina, serviria como soldado a vários exércitos, forjando falsas identidades, casar-se-ia duas vezes com a mesma mulher: a primeira na Igreja luterana e a segunda na “forma tridentina”, o que fizera então por conveniências pessoais. Caso muito rumoroso, que esteve a envolver conflitos com a “sogra” e o uso de um pênis de couro à guisa de falo marital, o romance dessa intrépida alemã acabaria, após muitas discussões judiciais, na espada do carrasco.³⁷

Histórias como as de Catharina Linck, além da legislação anti-sodomítica que atingia igualmente homens e mulheres, levaram Louis Crompton a questionar o “mito da impunidade das lésbicas” no Antigo Regime. Mas, comparado ao número de homens executados, ou mesmo processados, o das mulheres foi quase irrisório, como veremos oportunamente. Mais aprisionadas na sociedade que os homens, mais discretas em seus amores, as mulheres tinham possivelmente “menos ocasião de pecar” e melhores condições de manter segredo sobre suas relações. E, para sorte de muitas lésbicas, a sodomia entre mulheres não estimularia as Justças a despender grandes esforços persecutórios. Ao contrário da sodomia masculina, as condutas lésbicas do passado eram menos visíveis para os contemporâneos e o seriam ainda, aos olhos do historiador.

SOMÍTIGOS E FANCHONOS

Pecadores inveterados no próprio Reino, os povoadores do Brasil não deixariam de sê-lo na vastidão dos trópicos, inclusive no “abominável nefando”, protegidos pela fraqueza da estrutura eclesiástica e pela quase total ausência da Inquisição até o final do século XVI. Inócua seria, portanto, a instrução de D. João III a Duarte Coelho, em 1534, autorizando-o a condenar e mandar executar, sem apelação nem agravo, os sodomitas de qualquer qualidade que lhe viessem às mãos.³⁸ Exceto pela inglória pregação inaciana, e por eventuais drama:

de consciência, nada impedia os colonos de dar livre curso aos seus desejos, fossem ou não “abomináveis”.

Com respeito à sodomia, além da relativa escassez de mulheres que, por sinal, em nada afetava os fanchonos, favoreceu-a certa tolerância que tanto os índios como os africanos devotavam às condutas homossexuais. Já vimos como entre os tupinambás a relação homoerótica não era objeto de recriminação em si mesma, embora certos *tiviras* ou *tibiras* — os efeminados da cultura ameríndia — fossem passíveis de algum desprezo, menos por suas preferências sexuais do que por lhes faltarem inclinações guerreiras. Outros, porém, eram muitíssimos respeitados, a exemplo dos pajés, lembrando-se que, segundo Gilberto Freyre, era para “as mãos de indivíduos bissexuais ou bissexualizados pela idade” que resvalavam em geral os poderes e as funções de místicos ou curandeiros entre várias tribos americanas.³⁹ E não seria diferente com os africanos de Angola, segundo a descrição de Antônio de Oliveira Cadornega, em 1681, para quem a sodomia era corrente entre aqueles povos, havendo mesmo os que, travestidos, recebiam o nome específico de *quimbandas*. Alguns deles, prosseguia o capitão, “são finos feiticeiros (...) e todo o mais gentio os respeita e os não ofendem em coisa alguma (...). Andam sempre de barba raspada, que parecem capões, vestindo como mulheres”.⁴⁰

A multiplicidade de contatos entre os portugueses e outros povos tolerantes em relação ao homoerotismo não parece tê-lo favorecido, enquanto fenômeno cultural, apenas no Brasil. Já no próprio Reino, em 1571, D. Sebastião sugerira com alguma razão que outrora, antes talvez de o monarca português se tornar rei d'aquém e d'além-mar em África, Guiné, Arábia, Pérsia, Índia, etc., Portugal era “limpo de tão abominável pecado pela bondade de Deus”.⁴¹ Mas não convém exagerarmos a ilusão desse jovem rei, sempre pronto, como os demais governantes da Europa, a acusar o “estrangeiro” pelos males que flagelavam seus domínios e senhores.

Vulgarizadas em Portugal a partir do século XVI, descortinadas ainda pelo maior rigor punitivo das agências de poder, as condutas homossexuais logo se incluíam nas fornicações que tanto atormentavam os jesuítas desde 1550. Mas, exímios pregadores contra o desregramento moral, nem os inicianos nem os outros moralistas da Metrópole ou da Colônia ousavam falar em público sobre “o que não devia ser dito”. Em relação à sodomia, nosso antigo sermoneiro tridentino era completamente omissivo, e não fosse pelas fontes inquisitoriais, as relações homossexuais daquele tempo estariam ainda hoje encobertas pelo estigma do “nefando”...

Logo na visitação de 1591 a 1595, concentrada na Bahia e em Pernambuco, nada menos que 101 homens e 29 mulheres foram implicados por relações homossexuais ocorridas em Portugal ou no Brasil havia dias, meses, anos ou déca-

das. Confissões, denúncias e processos instruídos pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça revelam-nos dezenas de indivíduos chamados de fanchonos e somítigos, como em Portugal, mas também de *tibiras*, prova de que ainda no terreno dos estigmas sexuais se operava a miscigenação cultural típica do colonialismo. As 130 pessoas acusadas ou infamadas de praticar atos sodomíticos — número só inferior, por hipótese, aos acusados de judaísmo naquela visita —, poderiam nos sugerir um *frenesi* homoerótico semelhante ao que vigia na Europa da mesma época ou, quando menos, uma nova faceta da “intoxicação sexual” atribuída por Freyre a nosso primeiro século. Nada disso ocorreu, entretanto, na modesta Colônia lusitana da América, apesar dos numerosos “escândalos” devassados pela Inquisição nos três séculos.

Comparado ao que ocorria em Roma, Lisboa, Paris ou Valência com suas tavernas, alcouces, confrarias e codinomes homossexuais, o nefando colonial era quase pueril, disperso pelos matos e pelas choupanas, prisioneiro das casas-grandes ou das senzalas, quiçá do palácio governamental, de alguns conventos e mosteiros, e só eventualmente concentrado na casa de algum fanchono mais atirado. E isso se devia menos à condição colonial em si mesma do que ao baixíssimo grau de urbanização que caracterizou o Brasil do século XVI ao XVIII. Na vizinha América espanhola, especialmente em Puebla e na Cidade do México, o mundo dos sométicos quase nada devia a seus congêneres europeus, mostra-nos Serge Gruzinski em seu admirável artigo sobre os homossexuais novo-hispanos no século XVII.⁴² Não faltaram ali as *pulquerías* e os *temascales* freqüentados por mariquitas e sométicos, réplicas das tavernas e dos banhos das cidades européias; não faltaram as festas e as orgias periódicas, inclusive em dias santificados, onde jovens, velhos, travestis e prostitutas tomavam chocolate, recordavam conquistas, namoravam e até brigavam por esse ou aquele amante; não faltaram as alcunhas picanterias e os codinomes misteriosos como “La Zangarriana” (comum a todos), “La Luna”, “Las Rosas”, “La Martina de los Cielos”, “El Rey de Francia”, “Cascavel”, “Alazán”... À semelhança dos que pesquisaram as “subculturas” homossexuais na Europa moderna, afirma-nos Gruzinski que “o pecado nefando (...) constitui um fenômeno essencialmente urbano”, donde provinha a maioria dos réus punidos no México por esse delito.

Mais precisamente, como nos diz Carrasco, o sodomita carecia de condições específicas para desdobrar-se em fenômeno cultural mais consistente; necessitava de possibilidades concretas de clandestinidade que garantissem um relativo anonimato dos nefandos e uma barreira defensiva contra as agressões do poder e da população em geral.⁴³ Carecia, enfim, de grandes cidades. Escusado dizer que

nada disso ocorreu no Brasil, mesmo em lugares como Salvador, Rio de Janeiro ou Vila Rica no século XVIII, de maneira que nossos fanchonos e somítigos tiveram de adaptar seus amores à promiscuidade característica de toda a Colônia. Só não ficaram mais vulneráveis que seus companheiros lisboetas ou europeus porque, para alívio de todos, também os aparelhos repressivos não escapavam à pobreza geral do trópico lusitano.

SOCIOLOGIA DOS NEFANDOS COLONIAIS



Do século XVI ao XVIII, pelo menos 165 homens, moradores nas mais diversas regiões coloniais, foram acusados ao Santo Ofício lisboeta de praticarem a sodomia homossexual. Referimo-nos a todos os implicados nas visitas inquisitoriais à Bahia, a Pernambuco e ao Pará, ocorridas episodicamente do final do século XVI à segunda metade do XVIII, e a todos os que sofreram processos por esse crime ora delatados nas devassas eclesiásticas, ora diretamente acusados aos comissários e aos familiares do Santo Ofício espalhados pelo Brasil. E entre esses casos, mais de 80% apresentam dados sobre posição social, cor, estado civil e idade, informações suficientes para esboçarmos, com efeito, uma sociologia do nefando em terras coloniais.⁴⁴

Somítigos ou fanchonos, havia-os de alto a baixo na hierarquia social, inseridos nas mais diversas ocupações, desde governadores e senhores de engenho até forros, escravos e desclassificados. O grupo majoritário compunha-se da gente mais oprimida da sociedade colonial, incluindo índios dos aldeamentos jesuítos, forros, soldados, marinheiros, vagabundos e, principalmente, criados, trabalhadores dependentes e escravos, sendo que os três últimos atingiam, somados, cerca de 43% dos nefandos coloniais. Vulnerabilidade, sujeição a homens poderosos, absoluta indigência, eis as prováveis razões do predomínio desses homens entre os somítigos coloniais, especialmente porque, na maior parte dos casos envolvendo escravos e criados, a sodomia era uma consequência direta da servidão e da pobreza. Já em Portugal era corrente dizer-se que “não há galinha que não ponha ovos, nem criado que não fosse para cometer sodomia”, sinal de que a prestação de serviços sexuais era obrigação corriqueira de criados e pajens.⁴⁵ Não seria diferente na Colônia a situação desses indivíduos, nem muito menos a dos escravos...

Cerca de 22% dos nefandos pertenciam à heterogênea camada de homens livres dotados de algum ofício, às vezes com formação superior, incluindo advogados, cirurgiões e religiosos. No entanto, predominavam nesse grupo os artesãos e

os trabalhadores livres (15%), alguns dos quais eram “nefandos incorrigíveis”, como diziam os inquisidores, que faziam de suas oficinas verdadeiros alcaoues homossexuais. **Em tudo surpreendente se afigura, à primeira vista, o exíguo número de padres — quatro (3%).** A que atribuímos tamanha escassez, sendo o clero colonial famoso por seu “brasileirismo dissoluto”, como dizia Gilberto Freyre, além de a sodomia ser considerada desde a Idade Média como o “vício dos clérigos”? Com toda certeza, isso não significava uma excepcional aversão dos padres coloniais às práticas sodomíticas, mas tão-somente a ausência ocasional de acusações nas visitas inquisitoriais e, fora delas, escassez de processos contra sacerdotes por esse crime. Carente de clérigos, a Igreja colonial procurou, ao que tudo indica, resguardar seus quadros contra a Justiça inquisitorial, ao menos quanto ao “pecado nefando”, pois do contrário talvez ficasse sem ministros. Os famosos *Cadernos do nefando* — catálogo organizado pela Inquisição portuguesa contendo dados sobre todos os indivíduos citados como sodomitas no mundo lusitano — decerto contém copioso número de párocos ou religiosos coloniais. Segundo nos informa Luiz Mott, somente os acusados da ordem beneditina no Brasil, nenhum dos quais processado, atingiram o mesmo número de quatro sacerdotes que apuramos em todo o período colonial. Sem dúvida, tudo nos leva a crer que os nefandos da Igreja eram em número bem superior ao revelado por nossa amostragem.⁴⁶



Enfim, perfazendo cerca de 22% dos somítigos, encontramos a grei de autoridades, grandes mercadores, donos de engenho e fazenda, lavradores, mineradores ou, ainda, seus jovens filhos e parentes próximos. Eram todos, como veremos, grandes protagonistas do nefando colonial e, no mais das vezes, fossem jovens ou homens maduros, apareciam “sodomizando” seus criados e escravos, ora com a doçura de amantes, ora com a violência de senhores.

As informações relativas à cor e à composição étnica dos sodomitas em parte confirmam, em parte matizam, as impressões apuradas na análise da posição social. Os brancos, perfazendo 46% do total, predominavam sobre negros (25%), índios (14%) e mestiços, mulatos ou mamelucos (14%), talvez porque fossem individualmente mais reconhecidos e observados pelos vizinhos. Ricos ou pobres, prestigiosos ou miúdos, não faltava quem os delatasse quando surpreendidos em atos nefandos. Por outro lado, o expressivo índice de negros e índios compunha-se menos de homens visados pela população, do que de indivíduos citados a propósito de sodomias cometidas com brancos, sendo raro, aliás, o registro de nefandices entre crioulos, africanos ou nativos. Conclusão idêntica foi a que chegou Luiz Mott analisando um elenco de 46 somítigos de cor em seu artigo “Relações raciais entre homossexuais no Brasil Colônia”: a imensa maioria desses nefandos apare-

cia envolvida em relações com brancos, não porque a sodomia fosse rara entre escravos ou índios, mas em função do menor interesse que a vida sexual desses homens despertava na população colonial.⁴⁷

Escusamo-nos de medir, em detalhe, cada uma das relações sexuais desses 165 indivíduos incriminados pela Inquisição — o que seria, de fato, uma tarefa demiúrgica —, mas não resta dúvida de que os amores e as cópulas ali registrados eram principalmente relações entre brancos, ou eram relações inter-raciais envolvendo aqueles e os demais “estratos étnicos” da Colônia, confundindo-se, neste último plano, com a opressão a negros, índios e mestiços característica do colonialismo. Mas em matéria de nefandos, convém salientar que essa era apenas uma tendência, nunca uma regra absoluta: por exemplo, a maior parte dos índios incluídos em nossa lista compunha-se de jovens aborígenes da aldeia do Guaramane, em Pernambuco, que se fartaram de sodomizar um certo Baltazar da Lomba, homem branco de cinquenta anos que costumava “coser, fiar e amassar pão como mulher”. O velho fanchono apreciava tanto os amantes nativos que chegaria mesmo a mudar-se para a aldeia indígena em busca de pousada e aventuras nefandas...⁴⁸

Apesar do velho Lomba, a maioria absoluta de nossos nefandos não passava de meninos e jovens com menos de 25 anos, indivíduos isentos de responsabilidade criminal: incluíam-se, nessa faixa etária, 65 rapazes (54%), dos quais trinta (25% do total) eram seguramente menores de vinte anos, havendo mesmo um “moleque” escravo que mal completara dez anos quando o “possuiu” o filho de seu amo. Muitos deles, convenhamos, longe estavam de serem nefandos ou fanchonos, no sentido cultural e social dos termos: alguns só tinham cometido o “abominável pecado” uma vez, na tenra infância, e grande parte deles era composta de “moços criados”, pajens, filhos de trabalhadores, ou “moleques” sodomizados pelos senhores à força, ou por outros homens em troca de qualquer coisa.⁴⁹

Encontramos, ainda, expressivo índice de adultos e homens já maduros (42%), incluindo jovens de mais de 25 anos até cinqüentões: alguns deles, fanchonos que desde meninos só haviam buscado o prazer com homens; e outros que, de quando em vez, sendo solteiros, andaram experimentando relações homoeróticas. E não faltaria também homens mais velhos useiros em cometer nefandices as mais variadas, a exemplo de Felipe Cavalcanti, casado com D. Catarina de Albuquerque, fundador do famoso clã pernambucano, que aos setenta anos, era ainda infamado de cometer a sodomia com um moço.⁵⁰ Mas limitemo-nos por ora a citar mais dois exemplos: frei Lucas de Souza, religioso que, ainda aos 68 anos, cometia o nefando em sua cela do convento das Mercês, no Grão-Pará do

século XVII, e antes dele, no século XVI, o padre Frutuoso Álvares, vigário de Matoim, na Bahia, que também aos 68 anos beijava, abraçava e masturbava jovens de várias cores e idades. Padre Frutuoso era um antigo e “clássico” fanchono que há décadas cometia atos sodomíticos, sendo duas vezes degredado por isso: de Braga para Cabo Verde, e da ilha para o Brasil, onde permaneceu afeito às nefandices.⁵¹

Enfim, sendo a maioria dos somítigos composta de rapazes com menos de 25 anos, não é de admirar que 76% fossem solteiros contra 23% de casados. Mas convém frisar que, em si, o estado civil pouco significava em termos de maior ou menor adesão à sodomia. Se muitos homens só a cometeram quando solteiros, “apartando-se do vício” após o matrimônio, outros tantos eram grandes fanchonos, não obstante casados, havendo mesmo os que, longe de ocultarem das esposas suas preferências homoeróticas, provocavam-nas abertamente ao lado dos amantes para escândalo de toda a população.

PERSONAGENS, DESEJOS E AMORES

O “mundo homossexual” da Colônia tendia, pois, a diluir-se no interior da sociedade, emplastrando-se nas variadas relações sociais. Comparado às “confrarias”, aos “conventículos” e aos “guetos” semiclandestinos que vimos ocorrerem nas grandes cidades européias ou novo-hispanas, o ambiente dos fanchonos não ensejou nenhuma espécie de “subcultura” no Brasil Colônia. No entanto, não lhe faltaram personagens marcantes, às vezes excêntricos, a colorir o dia-a-dia da sociedade e, ao mesmo tempo, estimular a ira da multidão.

Entre os mais extravagantes encontramos um tal Francisco Manicongo, também conhecido por Francisco Congo, escravo de um sapateiro na Bahia do século XVI. Francisco fora duas vezes denunciado, inclusive por um escravo dos jesuítas, “de usar o ofício de fêmea” nas relações que mantinha com outros negros. Travesti, recusava-se a usar “o vestido de homem que lhe dava seu senhor”, preferindo “trazer um pano cingido com as pontas por diante”, à maneira dos jimbandas do Congo, que, segundo o principal acusador, homem versado em costumes africanos, era o traje utilizado pelos somítigos pacientes em terras guineenses e congolezas.”⁵² À semelhança dos quimbandas observados por Cardonega na Angola do século XVII, Francisco era um autêntico jimbanda que teimava em manter na Bahia o travestismo aceito em sua terra natal. Era homem que causava espécie, circulando naqueles trajes pelas ladeiras de Salvador, mas a causava me-

nos que seu congêneres Antônio, negro de Benim, que quarenta anos antes circulava em Lisboa com um “aventil de burel cingido e aberto à frente”, “gibão branco atado todo por diante”, paninho na cabeça, chapéu e outros adereços. Tratava-se de um perfeito jimbando, ao menos durante o dia, pois ao cair da noite assumia por inteiro a figura de mulher. Grande de corpo, imberbe e muito negro, Antônio transformava-se então na “negra Vitória”, irritando-se quando lhe chamavam pelo verdadeiro nome, e fazia concorrência às prostitutas da Ribeira como se fosse mulher pública. Descoberto por um cliente mais observador, pois trazia o pênis “amarrado com uma fita vermelha por entre as pernas”, acabaria preso e condenado ao degredo perpétuo nas galés d’el Rei.⁵³

Travestis à parte, a documentação inquisitorial nos indica muitos fanchonos ou somitigos característicos, homens solteiros maduros ou até idosos que desde a juventude demonstraram clara preferência por indivíduos do mesmo sexo. Entre eles, o citado Baltazar da Lomba, cinquentão de hábitos feminis que só cometia o nefando enquanto paciente, ou nosso conhecido Frutuoso Álvares, padre de 68 anos, que sempre praticara masturbações e sodomias com homens e rapazes, sendo “ora agente, ora paciente”. Já frei Lucas de Souza, religioso no Pará em meados do século XVII, era tão efeminado que dizia a seus amantes que era mulher, a exemplo do padre Pedro Furtado, a “Dona Paula de Lisboa”. Ainda em Portugal, quando servia de capelão às tropas, seduzira um jovem de 23 anos chamado Manuel de Brito, com quem manteve cerca de duzentas cópulas anais por espaço de ano e meio, sendo sempre paciente. Ao rapaz dizia que seu ânus era “vaso de mulher”, e o sangue que dele eventualmente escorria dizia “ser mênstruo”, no que o jovem admitiu acreditar, ingênua ou ardilosamente, durante algum tempo. Fanchono inveterado, frei Lucas se havia fartado de praticar a sodomia na Alemanha, em Nápoles, em Portugal e noutros lugares, contabilizando 99 homens em seu *curriculum* nefando. Manuel de Brito deve ter sido o centésimo, recorde que seria batido no convento paraense dos mercedários, em 1653.⁵⁴

Mais “viril” que o religioso do Pará, mas igualmente conhecedor dos ambientes nefandos europeus, era o mercador Miguel da Fonseca, cristão-novo, solteiro, que, segundo disse seu criado Duarte Fernandes, era “homem muito sensual” que andara por Itália e Flandres, “donde devia trazer o dito vício”. Homem violento, Miguel também praticara esses atos no Brasil, estando em Pernambuco por volta de 1613, violentando seu criado por meio de “pancada e açoite”.⁵⁵ E não menos experiente era o também mercador João Batista, judeu turco de 33 anos, solteiro, homem recém-convertido ao cristianismo em Lisboa. Nosso cristão-novo praticava o nefando, desde os 15 anos de idade, fazendo-o com turcos e judeus em



sua terra natal, e com dezenas de indivíduos em Roma, Veneza, Portugal e Brasil, entre 1575 e 1590. Às vezes paciente, João Batista era, antes de tudo, um aficionado pelo coito anal, supremo ato sodomítico, praticando-o com homens, mas também com certas “negras” que encontrara na ilha de São Tomé.⁵⁶

Alguns somítigos da Colônia, além de bissexuais como João Batista, chegaram mesmo a casar-se sem deixar, no entanto, seus hábitos homoeróticos. Caso realmente notável foi o de Salvador Romeiro, homem de 45 anos que trabalhava como feitor em Pernambuco, na última década do século XVI. Natural de Lisboa, tinha pouco mais de vinte anos quando se casou com a mulata Ana Fernandes na ilha de São Tomé, passando a morar na casa do sogro. Mas, já nessa época, Salvador era com razão infamado de somítigo, e vivia brigando com a sogra que o acusava, sintomaticamente, de não dormir com a esposa. Delatado, acabaria detido numa ofensiva do juiz local contra vários nefandos, enviado a Lisboa e preso no famoso cárcere do Limoeiro. Condenado às galés pela Justiça civil, serviria na inglória armada de D. Sebastião, após o que seria libertado. Passados alguns anos, transferiu-se para o Brasil, onde serviu a Ambrósio Fernandes Brandão, autor dos *Diálogos das grandezas*, cometendo vários atos sodomíticos com um seu criado de alcunha Lomba, jovem de 17 anos. Novamente acusado de somítigo no Recife, voltou a Lisboa, tornando a se casar na igreja com Lucrécia Nunes, mulher branca, com quem viveria dois anos até conhecer Pero Marinho Lobera, moço de 17 ou 18 anos. Afeiçoando-se ao rapaz após um convívio de dez dias numa estalagem do Reino, prometeu levá-lo para o Brasil, largou a esposa e rumou para os trópicos em companhia do jovem a quem chamava de “sobrinho”. Estava a viver em Pernambuco como feitor de Bento Dias Santiago, quando se viu acusado de sodomia e bigamia na visita inquisitorial de 1593. Apesar de casado duas vezes, Salvador Romeiro sempre fora de fato um grande somítigo, “agente e paciente”, desde os 18 anos de idade, quando “jogara a punheta” com um frade na “gaia” Lisboa.⁵⁷

A singular história de Salvador Romeiro, bígamo e sodomita a um só tempo, não encontraria paralelo na Colônia, não fosse pela trajetória de Luiz Delgado, importante estancieiro do tabaco na Bahia do século XVII, o qual mereceu de Luiz Mott um estudo específico: “Desventuras de um sodomita português no Brasil seiscentista”.⁵⁸ Natural de Évora, onde ganhava a vida tocando viola, Luiz Delgado de Quintal tinha 25 anos quando foi preso na cadeia pública da cidade por cometer furtos, juntamente com seu irmão João Delgado, em 1665. Nos cinco meses em que permaneceu encarcerado, era visitado por um menino chamado Brás, moleque de dez ou doze anos, irmão de Esperança Nunes, a quem

Luiz havia prometido casamento. O futuro cunhado de Luiz tão magrinho era, que entrava na cadeia por entre as grades e ali ficava muito tempo, chegando a passar várias noites em companhia do violeiro. Delatado à Inquisição por um preso que os vira cometer atos nefandos, Luiz seria transferido aos cárceres do Santo Ofício, processado e torturado. Corajoso, negou que tivesse consumado o ato de sodomia com Brás, admitindo tão-somente agitações com seu membro viril nas pernas do menino, sendo por isso desterrado de Évora pelo espaço de oito anos e confinado por três anos nas fronteiras de Bragança.

Anos depois, tendo passado por várias prisões e vivenciado alguns romances, Luiz Delgado embarcaria para o Brasil tornando-se, com o passar do tempo, estancieiro do tabaco na Bahia. Comerciante próspero, casar-se-ia com Florência Dias Pereira e gozaria de certa influência no lugar, embora continuasse infamado de somítingo. Mantinha relações episódicas com vários jovens e chegaria mesmo, para escândalo da população, a viver amancebado com alguns rapazes, especialmente com seu criado Manuel de Souza. Tratava-o com particular esmero, vestindo-o com requinte, presenteando-o e despertando a fúria dos vizinhos que não se cansavam de denunciá-lo aos visitantes episcopais na década de 1670. Um de seus sócios, acusando-o posteriormente, admitiu tê-lo visto beijar seu amante "na cara e na boca" diante da própria esposa, mulher que vivia a queixar-se, todos diziam, das atitudes do marido.

E assim corria a vida de Luiz Delgado, que, depois de Manuel de Souza, se ligaria a José Gonçalves, jovem estudante no Rio de Janeiro, e finalmente a Doroteu Antunes, rapaz de 16 anos a quem levou em sua companhia para a Bahia, montando-lhe "uma casa no mato". Analisando o caso Delgado, Luiz Mott observou muito bem que o ódio que o estancieiro despertava na multidão, expresso em reiteradas delações na Bahia e no Rio de Janeiro, provinha não apenas de seu público desacato aos costumes, mas da ousada subversão da hierarquia entre amo e criado. Delgado, sem dúvida, fazia mais do que cometer a sodomia, ao passear abraçado com seus rapazes, penteá-los na janela à vista de todos, etc.: desafiava a tradicional hostilidade popular contra a inversão dos papéis sexuais. Não poderia um homem, inclusive rico e casado, ostentar sua clara preferência por indivíduos do mesmo sexo sem despertar antigos preconceitos morais. E Luiz Delgado também feria a rigidez dos "valores estamentais" ao dispensar tratamento tão generoso, às vezes reverente, a simples criados. Houve, assim, quem acusasse o nosso tabaqueiro menos por seus possíveis atos nefandos do que por andar "ombro a ombro" com seu protegido amante, ou por lhe fazer todas as vontades. "como se Luiz Delgado fosse seu criado, e o dito estudante seu amo". Tantos desacatos

morais e sociais acabariam por arruinar as “imunidades” que homens ricos como Delgado gozavam na Colônia lusitana. Acusado em Lisboa por um ex-amante arrependido, seu caso passaria a interessar mais de perto ao Santo Ofício, resultando na prisão e no processo do ex-violeiro em 1689. Beirava já os cinquenta anos quando, encarcerado em Lisboa, teve que defrontar-se uma vez mais com a tortura e a punição inquisitoriais.

Contamos, assim, com numerosos exemplos de homens maduros que, fanchonos ou somítigos, solteiros ou casados, às vezes experimentados na vida nefando dos “guetos” europeus, estiveram a cultivar seus prazeres eróticos no trópico. Se não chegaram a construir um “mundo de fanchonos” comparável ao de Lisboa foi porque faltavam à Colônia as condições objetivas e, quem sabe, a necessidade para tanto. Mas nosso retrato dos personagens ficaria incompleto, quicá tendencioso, se excluíssemos a “plêiade” de jovens fanchonos que, a exemplo dos amantes de Luiz Delgado, gravitavam em torno de somítigos mais ou menos poderosos: estudantes, criados, moços, pajens que, longe de serem coagidos ao “abominável pecado”, mal disfarçavam sua alegria de viver o que alhures era chamado de “belo vício”. Mas não tenhamos ilusões a esse respeito: o mais das vezes, o cotidiano da sodomia era menos alegre do que próximo à opressão e à pobreza que sempre marcou o Brasil colonial.



O OUTRO LADO DA SODOMIA: RELAÇÕES, VIOLÊNCIAS, MISÉRIA

Numa visão de conjunto, as práticas do nefando na Colônia indicam-nos certo predomínio de relações onde tão ou mais salientes que o desejo, o amor ou a opção homoerótica eram o eventual ardor juvenil, a promiscuidade dos hábitos e mesmo a exploração social e racista. Muitíssimas relações envolvendo meninos jovens e moços não passavam, em boa parte, de “jogos pueris” ou brevíssimas aventuras que mal chegavam a uma ou duas experiências. A documentação inquisitorial revela-nos vários casos de homens já maduros, casados de longa data e sem qualquer fama de somítigos que, no entanto, admitiram ter cometido o nefando quando moços — estando a brincar com rapazolas da mesma idade — deixando de fazê-lo com o passar do tempo. Esse homoerotismo juvenil, muitas vezes incestuoso, favorecia-o a promiscuidade da vida familiar, especialmente o costume de dormirem as crianças na mesma cama, vestidos só de camisa ou camisão, fato comum não só no Brasil como em várias regiões européias nos séculos XVI e XVII. Já o famoso *Confessional* de Gerson, datado do século XV, recomendava aos con-

fessores para que argüissem os penitentes sobre os delitos cometidos na idade de nove a doze anos, ao tempo em que dormiam juntos com seus irmãos e irmãs — prova não só do costume, mas também da crescente preocupação da Igreja com a sexualidade infantil.⁵⁹

Não se passava de outro modo no Brasil colonial. Mesmo em famílias importantes da Bahia ou de Pernambuco no século XVI, encontramos várias crianças dormindo no mesmo recinto, misturando-se os filhos brancos do senhor com jovens agregados, criados e moleques escravos. Às vezes surpreendemos até dois meninos dormindo na mesma rede ou esteira, ou três garotos na mesma cama, etc., situação que não raro se reproduzia na vida dos adultos, inclusive em Portugal. Na visitação a Pernambuco, o então mercador Fulgêncio Cardoso confessou que, aos 13 anos, dormindo com seu irmão Bartolomeu Cardoso, jovem de 15 anos, pecara uma só vez no nefando, sendo paciente. Na época da visitação, Fulgêncio e Bartolomeu eram homens de trinta e poucos anos, casados coincidentemente com duas irmãs, e jamais haviam repetido a sodomia de outrora com nenhum indivíduo.⁶⁰ Situação análoga se passara com Antônio e Bastião de Aguiar, filhos de importante senhor do Recôncavo, que, sendo jovens de 13 e 12 anos respectivamente, andaram se deleitando com Marcos Tavares, mameluco de 17 anos que servia na casa e costumava deixar sua rede, à noite, para dormir com os meninos. Antônio e Bastião gostaram tanto dessas experiências noturnas que as repeteriam noutras ocasiões, inclusive com outros rapazes da mesma idade...⁶¹ E muito comuns eram ainda as brincadeiras eróticas entre moleques e filhos de senhores criados juntos na casa-grande e muitas vezes separados das meninas. Assim ocorreu com Estêvão Velho Barreto, moço de 21 anos, filho de um senhor pernambucano e já casado com Beatriz de Brito: contou ele que, aos 13 anos, embora já gostasse de mulheres e tendo com elas dormido, sodomizara os moleques Francisco e Antônio, ambos meninos e escravos de seu pai, não tornando a fazê-lo em outras ocasiões.⁶²

Experiências como essas, ainda que resultassem na penetração anal, longe estavam de configurar a “sodomia” que tanto indignava a Igreja, o Estado e a população em geral. Difícil, portanto, equipará-las às cópulas de Baltazar da Lomba com seus índios, ou aos amores de Luiz Delgado com seus criados; difícil, ainda, ver nesses meninos e moleques, recém-saídos da puberdade, fanchonos ou somitigos em potencial, embora muitos realmente o fossem. Nem a população os via desse modo, salvo se fossem contumazes, efeminados, ou “amancebados” com homens mais velhos, e nem mesmo a Igreja os considerava “sodomitas”. Não por acaso, lembra-nos Flandrin, os antigos penitenciais aludiam aos atos sexuais *entre jovens*

e crianças com termos bem distintos dos usados para a sodomia entre adultos, referindo-se-lhes como “condutas juvenis que deviam dar lugar a outras após o casamento”.⁶³ E não seria diferente a perspectiva dos estatutos sinodais, das leis civis e dos manuais de confissão no final da Idade Média e no início da Moderna: tolerantes em relação ao sexo pubertário, apesar de rigorosos no tocante ao homoerotismo em geral.

No extremo oposto ao dos meninos que, com 12 ou 13 anos, mal sabiam o quanto pecavam na prática da sodomia, encontramos grupelhos de rapazes, moços e até homens feitos que andavam juntos, mantinham relações sexuais entre si e, vez por outra, seduziam criados, vagabundos e escravos encontrados no caminho. Vemo-los logo no século XVI, ora na Bahia, ora em Pernambuco, esforçando-se por manter uma clandestinidade em tudo dificultada pela transparência da sociedade colonial. E, paradoxalmente, é-nos difícil discerni-los com absoluta nitidez exatamente pela relativa publicidade de suas relações e pela quase inexistência de espaços específicos que vimos ocorrer na Europa ou na América espanhola. Seus encontros se davam em qualquer hora do dia ou da noite, amenizando o trabalho, temperando as refeições e as bebedeiras, quebrando a rotina monótona em que se arrastava o dia-a-dia da Colônia. E quanto aos lugares onde praticavam o nefando, eram os que lhes propiciava a ocasião: a casa de algum fanchono, a oficina, os matos, muros das igrejas, barcos, choupanas, etc.

Apesar de tudo, embora sem o “charme” de um “recolhimento dos fanchonos” ou de uma “sinagoga de somitigos”, estabelecimentos que pululavam na Lisboa seiscentista, chegaram a esboçar-se na Colônia alguns “semi-conventículos” de fanchonos, se assim podemos chamá-los, a exemplo da oficina de André de Freitas Lessa, sapateiro de 32 anos que morava em Olinda no final do século XVI. Na oficina do Lessa, como era conhecido nosso personagem, entravam e saíam dezenas de moços e rapazes que o sapateiro atraía a troco de pão, vinho e até quinquilharias. Lessa parecia chefiar uma camarilha de fanchonos, incluindo Diogo Henriques, filho de um mercador cristão-novo, João Freire, mulato que servia a um principal de Olinda, Salvador Barbosa, Antônio Pereira, e outros rapazes: núcleo de homossexuais que viviam quase “em família”, sodomizando-se uns aos outros, ora na oficina do sapateiro, ora na casa de um certo Antônio Bezerra, a quem servia o “Pereira”, um dos amantes de Lessa. A camarilha do sapateiro afigura-se-nos, assim, como um típico grupelho de fanchonos unidos e contumazes na prática do nefando, e useiros a requestar moleques e rapazolas de qualquer idade e condição tão logo vislumbravam a possibilidade de, no mínimo, uma masturbação a dois.⁶⁴

Entre os tocamientos de meninos e moleques e a indisfarçada algazarra de contumazes fanchonos, assim transcorria a "vida nefanda" no Brasil colonial, fluída e transitória como a própria colonização lusitana. Afora essas ocasiões e esses espaços, e não obstante alguns romances duradouros como os de Luiz Delgado, as relações nefandas nada mais eram do que desdobramentos da escravidão, do abuso de poder e da miséria colonial. Gaspar Rodrigues, por exemplo, feitor de senhores baianos nos anos 1580, julgava-se no direito de violentar o escravo Matias, negro de Angola, apertando-lhe a goela, obrigando-o a calar-se e metendo-lhe, enfim, "o membro viril em seu vaso traseiro". Na mesma Bahia do século XVII, o licenciado e lavrador Felipe Tomás de Miranda, rico senhor de trinta negros e negras, era infamadíssimo por sodomizar seus escravos. Todos sabiam que fugira de Pernambuco por volta de 1600 por ter assassinado um seu criado com quem cometia o nefando, temeroso de que o moço o delatasse à Inquisição. E na Bahia, superado o incidente d'outrora, fartava-se de provocar e possuir sexualmente os escravos, chegando ao requinte de mandar seu mulato Francisco ficar "em camisa e sem calças" enquanto escrevia de noite.⁶⁵

Algo de parecido era o que fazia, à mesma época, o riquíssimo Pero Garcia, cristão-novo, dono de quatro engenhos na Bahia e de copioso número de escravos. Entre as centenas de negros que possuía, dava preferência a Joseph e Bento, mulatinhos de 14 e 15 anos respectivamente, aos quais sodomizou inúmeras vezes, segundo confessou ao visitador Marcos Teixeira em 1618. E como se não lhe bastasse sodomizar os próprios escravos, ainda praticaria o nefando com certo forro que servia a Felipe Tomás de Miranda e possivelmente com muitos outros que, por conveniência, preferiu omitir.⁶⁶

À semelhança das negras, também os africanos, crioulos ou mulatos acabariam reduzidos à condição de objeto sexual dos senhores, de seus filhos e apaniguados. Molestados, espancados, sodomizados, não tinham saída senão gritar, fugir, ou então, se muito corajosos, denunciar seus algozes ao Santo Ofício. Assim o faria Felipe Santiago, mulato escravo do padre José Ribeiro Dias, vigário nas Minas de Paracatu e senhor de 27 negros. Aproveitando-se de uma devassa ordenada pelo bispo de Mariana em 1747, Felipe acusaria seu amo de inúmeros atos sodomíticos perpetrados contra a sua vontade e, revelando claríssima consciência das implicações sexuais da escravidão, declarou que fora violentado pelo padre "com poder e respeito de senhor", obedecendo-lhe nesses caprichos "com medo de escravo que é".⁶⁷

Mas em matéria de violência sodomítica contra escravos ninguém superaria a Francisco Serrão de Castro, senhor de engenho paraense na segunda metade

do século XVIII. Acusado pelo jovem escravo Joaquim Antônio, negro de origem angolana, Francisco seria incriminado por violentas sodomias contra quase vinte escravos, solteiros ou casados, jovens ou moleques, todos oriundos d'África. Em consequência da rudeza com que Francisco Serrão praticava a sodomia, vários escravos se viram "inchados na parte traseira", e cinco deles chegaram a falecer, "porque logo depois dos ditos atos", "inchações" e "infusões de sangue", adoeceram até perderem as vidas. Caracterizado pela tradicional violência senhorial no Grão-Pará e Maranhão, Francisco Serrão de Castro seria, ainda, um típico senhor colonial: abusava sexualmente dos escravos e impedia-lhes de "freqüentar missas, rezar o terço e aprender a Doutrina", conforme acrescentou o aloxicongo João "Volteiro", testemunha convocada pelo visitador Geraldo José de Abranches em 1767.⁶⁸

O abuso de poder em matéria sexual e sodomítica não se restringia, porém, à casa-grande e à senzala. Praticavam-no todos, desde um simples sapateiro em sua modesta oficina ao próprio governador, a exemplo do célebre Diogo Botelho no início do século XVII. Conta-nos frei Vicente que, tão logo chegou à Bahia, Diogo Botelho mandou remover o pelourinho da praça, em frente ao palácio do governo, alegando que aquilo lhe recordava um episódio desagradável, quando esteve à beira de ser degolado por traição, só escapando da morte por ter esposado a irmã de um secretário da corte. Da vida pública de Diogo Botelho constam, ainda, a repressão de um quilombo no rio Itapicuru, para o que se valeu dos índios chefiados por Zorobabé, e o apoio à obra missionária dos jesuítas, segundo informações do mesmo frei Vicente.⁶⁹ Já Sebastião da Rocha Pita, costumeiro em louvar autoridades, não viu na administração de Botelho "notícias de que fazer particular memória", tendo em vista a "tranquilidade" então vigente no Brasil.⁷⁰ Eis, portanto, alguns traços da vida pública do governador: seu horror ao pelourinho, combinado à repressão dos quilombolas e ao "espírito missionário". Ficarlamos, pois, com esse retrato oficial, não fosse a confissão de Fernão Rodrigues de Souza, ex-pajem do governador, ao visitador Marcos Teixeira em 1618. Fanchono e libertino, Diogo Botelho promovia verdadeiras orgias nas "casas d'el Rei", cometendo nefandices, "ora como agente, ora como paciente". Dessas orgias palacianas participavam desde funcionários da administração pública até criados, pajens e filhos de guardas, uns por vontade própria, atendendo aos convites do governador, outros obrigados pelo homem mais poderoso da Colônia. Somítico inveterado, Diogo Botelho era ainda um autêntico *voyeur*, obrigando homens a deitarem em sua cama "para se provocar e incitar" ao nefando, o que de fato fazia com dois ou três fanchonos ao mesmo tempo.⁷¹ Assim transcorria a "tranquila" administração de Diogo Botelho, homem que não hesitou em converter seu palácio governa-

mental num simulacro tropical das cortes. Ambicioso e prepotente, ainda reclamaria para si o título de vice-rei, “como se o enfeitasse a esperança de governar outro Peru ou uma segunda Índia (...)”.⁷²

Da casa-grande às aldeias e aos matos, da sede do governo aos humildes casebres da Colônia, o nefando campeava em toda a parte, indissociado da preponderância e da exploração da miséria. Se Diogo Botelho certamente regalava seus convivas com banquetes e bons vinhos, homens comuns requestavam rapazes e meninos em troca de qualquer coisa. Encontramos, de fato, numerosos fanchonos que, movidos por intenções nefandas, davam dormida a pobres desperdidos que vagueavam sem pousada. André de Freitas Lessa prometia sapatos — oferta generosíssima numa sociedade onde a maioria andava descalça —, mas segundo “o Pereira”, seu amante, “nunca lhe dera nada”. Padre Frutuoso Álvares costumava dar um mísero vintém em paga de seus deleites e até o cruel Francisco Serrão de Castro andou contemplando com “vinte vinténs” um seu escravo após sodomizá-lo com a brutalidade habitual. Nem mesmo o singular Luiz Delgado, sempre tão afetuoso com seus amantes, hesitava em cobrar de um namorado infiel: “com isto me pagais o amor que vos tenho e o muito que convosco gasto, dando-vos dinheiro, vestidos, casa em que morais e tudo o mais que vos é necessário?”⁷³ Hospedagens, roupas, moedas, comida, eis como se forjavam muitas relações sodomíticas no Brasil colonial. À semelhança de Valência e outros lugares, também na Colônia os processos do nefando “ilustram de maneira dramática” a miséria, a fome e o desamparo que marcavam as classes populares no Antigo Regime.⁷⁴

Exceto pela prática da sodomia, perigoso desafio à Inquisição e aos mais caros padrões cristãos de sexualidade natural, nada havia de contestatório ou inovador nas relações da maioria de nossos fanchonos. Em boa parte dos casos não passavam de abuso sexual dos escravos e pobres, a exemplo do que ocorria em centenas de concubinatos heterossexuais devassados pelo Juízo Eclesiástico. E, à semelhança dos casamentos e das mancebias, também as relações nefandas não se efetuavam à margem dos vínculos hierárquicos, ora reproduzindo os papéis sociais desempenhados pelos parceiros no “mundo legal”, ora recriando o padrão dominador da conjugalidade heterossexual, independentemente da posição assumida pelos fanchonos no ato sodomítico.

Relações como as de Luiz Delgado e alguns outros, onde o “igualitarismo” inovador agredia tanto a sociedade como a fanchonice publicamente ostentada, não passaram de exceções. E também excepcionais parecem-nos ser o carinho e a ternura com que o mesmo Delgado tratava os namorados: enciumadíssimo e



apaixonado, ficou tão desconsolado ao ver-se abandonado por José Gonçalves que se recusou a lavar a roupa da cama em que dormia, dizendo “que a não mandaria lavar enquanto o não tornasse a ver”. Excepcionais porque, à primeira vista, as relações entre homossexuais pareciam pautar-se na busca imediata de prazer, na rotatividade de parceiros, numa circulação de corpos mais acentuada do que a vigente nas relações heterossexuais. Quase idêntica foi a conclusão de Rafael Carasco sobre os sométicos valencianos: “parecem pessoas unicamente preocupadas com sexo...”⁷⁵ Mas não seria essa impressão, ao menos em parte, um resultado dos processos inquisitoriais, montados não para desvendar “afetos nefandos”, senão atos, cópulas anais e poluções?⁷⁶

Seja como for, nossos antigos nefandos jamais demonstraram grande *solidariedade* defensiva em face da terrível ameaça que pairava sobre todos. Fiéis às rígidas hierarquias da Colônia, longe estiveram de esboçar qualquer “consciência grupal”. Afetivos ou secos, prepotentes ou frágeis, assim se comportavam os fanchonos, dependendo da posição que ocupavam na sociedade. Nada os distinguia do restante dos homens, cada qual no seu devido lugar, senhor ou escravo, governador ou pajem, branco ou mulato, exceto a prática da sodomia, que repitamento, tornava-os inimigos capitais da Contra-Reforma no trópico.

MULHERES NEFANDAS

Da *sodomia foeminarum* nossa história colonial deixou poucos registros, praticamente reduzidos a certo número de confissões, denúncias e processos da visitação quinhentista, na qual 29 mulheres se viram implicadas por relações nefandas.⁷⁷ Nenhum caso de travestismo, ao estilo da alemã Catharina Linck, nenhum caso de lesbianismo conventual a exemplo de Benedetta Carlini, abadessa de Pescia. Mas, afora o relativo desinteresse da Inquisição em devassar na prática a sodomia entre mulheres, o exíguo número de “nefandas” logo nos sugere, como na Europa, certa discrição dos amores femininos em comparação aos dos fanchonos.

De qualquer modo, as aventuras vivenciadas por essas 29 mulheres do século XVI nos permitem reconstituir numerosos aspectos do cotidiano feminino no Brasil colonial. Em matéria de homoerotismo, entendido em suas dimensões cultural e social, o nefando feminino foi seguramente mais inespecífico do que a fanchonice dos homens. As relações entre mulheres adultas mal se distinguiam do

cotidiano peculiar que irmanava senhoras, escravas e mulheres livres na troca de segredos, nos mexericos, nas alcovitagens e, certamente, na preparação de mezinhas de variada sorte. E, por outro lado, a exemplo do que ocorria entre meninos e moleques, muitas nefandices femininas não passavam de experimentos de moçoilas recém-saídas da puberdade, pertencentes aos mais variados segmentos da sociedade colonial.

A maioria das relações confessadas a Heitor Furtado de Mendonça ocorreu com meninas de nove ou dez anos e com moças donzelas de dezoito a vinte. Várias mulheres, já casadas ou viúvas na época da visitação, confessaram os namoros e toques com amigas de infância, como Madalena Pimentel, mulher de 46 anos, viúva de fazendeiro, que admitiu ter vivido quando moça “amizade tola e de pouco saber com outras moças de sua mesma idade”, incluindo “contatos carnaais”. Ou como Guimar Pisçara, mulher de 38 anos casada com lavrador, que aos 12 ou 13 anos deleitava-se com Mécia, “negra ladina da Guiné” que servia na casa. Ainda em 1592, ao confessar suas lubricidades infantis, Guimar era amiga de Mécia, que também se casara com um negro alfaiate, escravo dos jesuítas.⁷⁸

Havia, portanto, relações entre mocinhas e também entre raparigas celibatárias, jovens casadouras que por vezes não resistiam às meninas de tenra idade, agarrando-as na primeira ocasião. Assim foi a juventude de Catarina Baroa antes de casar-se com o alfaiate Diogo Rodrigues, pois, tendo pouco mais de 15 anos, estava sempre a “namorar” meninas de dez ou menos, segundo o relato de Isabel Marques, com quem Catarina folgara na infância.⁷⁹ O mesmo se havia passado com D. Catarina Quaresma, filha de um rico fazendeiro, depois casada com importante senhor de engenho da Bahia: ainda solteira, aos 19 anos, mantinha frequentes relações sexuais com moças de sua idade.⁸⁰

As folganças de Madalena Pimentel ou Catarina Baroa, ao tempo em que eram meninas ou moças, longe estavam de implicar uma opção preferencial por indivíduos do mesmo sexo. Pareciam ser, antes, brincadeiras pueris, ardor de crianças ou, então, no caso das moças donzelas, formas de liberar os desejos sem comprometer a “honra da virgindade”. O que faziam, na prática, era já problematizado pelo escritor quinhentista Agnolo Firenzuela que, nos *Ragionamenti Amorosi*, colocou seus “personagens femininos debatendo por que não seria melhor para uma mulher amar outra mulher”, evitando-se assim “os riscos à sua castidade”.⁸¹ Especialmente no caso de mulheres brancas ou de famílias importantes, a tirania dos pais, de que nos fala Gilberto Freyre, talvez fosse mesmo capaz de afastar meninas e moças do convívio íntimo de rapazes, sendo a virgindade atributo essencial para arranjar o casamento das filhas. Folgando ou se deleitando umas com as outras na

infância ou na adolescência, o fato é que o grande objetivo das mulheres era realmente casar: meninas se inclinando sexualmente por meio de beijos e toques, moças a namorar sem pejo ou a perseguir raparigas para um breve deleite, nenhuma dessas atitudes era capaz de turvar as intenções casadouras das mulheres. Uma vez casadas, sobrevinha a decepção, não raro os maus-tratos e, com certeza, a descoberta de que os maridos pouco ligavam para seus íntimos desejos. Só lhes restava, então, deixá-los e divorciar-se — sempre uma opção extrema; ou, ainda, amansá-los com orações amorosas, conquistá-los por meio de filtros, traí-los com outros homens e, quem sabe, retornar aos nefandos deleites d'outrora. Nada disso faltou, seguramente, ao cotidiano de nossas antigas mulheres.

Entre as mulheres casadas que preferiram o amor de outras mulheres ou, no mínimo, se abriram para aventuras nesse campo, encontramos variada cópia de relações: chamegos com escravas, romances episódicos entre mulheres livres ou forras, amancebamentos e até “fanchonices” ao estilo do sapateiro Lessa.⁸² Caso singular parece ter sido o da mameluca Maria de Lucena, que, tendo cerca de 25 anos, vivia na casa de uma parenta casada com certo fazendeiro pernambucano. Apesar de ainda solteira nessa época, pois se casaria depois na Paraíba, Maria já conhecia o amor de homens, tendo inclusive parido antes de casar-se, segundo contou uma de suas denunciante. Mas o que mais lhe aguçava o desejo era o amor de mulheres, especialmente o das escravas Margayda e Vitória, índias a quem volta e meia cortejava e agarrava. Ao contrário da imensa maioria das mulheres, raramente vistas em atos nefandos, Maria de Lucena era infamada por “dormir carnalmente com as negras (índias) da casa”, e mais de uma vez fora pega em flagrante deleite. Certa ocasião, surpreendeu-a com a tal Margayda uma outra índia, a escrava Mônica, que tão logo as viu “uma sobre a outra fazendo movimentos e sinais como se fossem homem com mulher”, lançou-lhes uma cusparada e gritou “que não faziam aquilo por falta de homens”⁸³ — afirmação incisiva, reveladora de preconceitos ou, quem sabe, ciúmes por parte da testemunha ocular.

Outro caso notável foi o de Paula de Siqueira, mulher de 38 anos, esposa do contador da fazenda d'el Rei na Bahia. Paula era uma mulher esperta, sobretudo porque sabia ler, rara virtude entre as mulheres daquele tempo. No entanto, sua leitura preferida era *Diana*, romance pastoril do espanhol Jorge de Montemayor, escrito em 1559 e logo incluído no rol de livros proibidos pela Inquisição. Considerado “livro desonesto” pelos censores do Santo Ofício, *Diana* narrava os amores de duas moças, sugerindo uma “sensibilidade homossexual ao mesmo tempo intensa e cândida” — possível razão não apenas da censura inquisitorial como do vivo interesse de Paula pelo livro. Tanto falava sobre *Diana*, recitando-o para as

amigas, que acabaria processada por tê-lo consigo e, revelando-se corajosa, Paula desafiaria o visitador dizendo “que não havia razão de defenderem tal livro”, “que tinha muito gosto” de lê-lo, e por sua vontade o leria sempre, não fosse por sabê-lo “quase todo de cor”.

Por outro lado, Paula era como as demais mulheres, muito dada a sortilégios, orações e outras quimeras, sempre à busca de remédios para amansar o marido e fazê-lo querer-lhe bem. Andou-lhe dizendo as palavras da consagração para amansá-lo, e ainda pediu cartas de tocar e orações que nomeavam “estrelas e diabos” com o mesmo fim de aquietar o esposo. Pediu-as à nossa conhecida “Boca Torta”, usando-as várias vezes. Letrada, passional, corajosa, Paula de Siqueira não tardaria a verificar, na prática, como eram os amores sugeridos em seu livro predileto. Inspirada por Montemayor, cedeu encantada às pressões de uma tal Felipa de Souza, mulher também singular que lhe mandava “cartas de requebros e amores”, e vez por outra, dava-lhe beijos e abraços com claras intenções lascivas. Durante dois anos — três anos antes da visita inquisitorial —, Paula e Felipa ficaram restritas a afagos, beijos e cartas, até que, num domingo ou dia santo, recebendo a visita da amiga, e sabedora de seus desejos, Paula convidou-a para seu quarto, onde mantiveram vários atos sexuais confessadamente deleitosos durante o dia inteiro. E foi só. Nunca mais esteve com Felipa ou qualquer nefanda da Colônia, segundo confessou ao visitador do Santo Ofício.⁸⁴

Mas o principal romance envolvendo mulheres de que temos notícia foi, sem dúvida, a conturbada história de Francisca Luiz e Isabel Antônia. Solteira, Isabel chegara à Bahia por volta de 1579, degredada do Porto e, “ao que diziam”, por pecar no nefando com outras mulheres. Infamada no Porto, sê-lo-ia ainda na Bahia, a julgar por sua alcunha de “a do veludo”, alusiva ao falo aveludado que usava em suas relações sexuais. Francisca, negra forra abandonada pelo marido, viera antes, também do Porto e abrigara Isabel por algum tempo. Eram amigas ou amantes desde Portugal e continuariam a sê-lo em Salvador. Mas o romance era difícil, motivo de escândalo público, sobretudo depois que Isabel — justo “a do veludo” — resolveu sair com certo homem, o que levaria sua amante a interpellá-la na porta de casa ao gritos de “velhaca! (...). Quantos beijos dás a seu coxo e abraços não me dás um?! (...) Não sabes que quero mais a um cono [vagina] do que quantos caralhos aqui há?!” Disse tudo isso aos berros, pegando-a pelos cabelos, trazendo-a porta adentro com açoites e bofetões à vista dos vizinhos. A briga foi parar no Juízo Eclesiástico, que as puniu em 1580 com o desterro da capitania — sentença aliás nunca cumprida. Pouco depois, Francisca foi vista passando um recado para Isabel a modo de reconciliação, dizendo que tudo faria para tê-la de

volta. O caso não prosseguiu, porém, e Isabel Antônia morreria antes da chegada do visitador.⁸⁵

Mas a grande fanchona da Bahia, se assim podemos chamá-la, foi a tal Felipa de Souza, amante da ousada Paula de Siqueira. Felipa era mulher simples, que “ganhava sua vida pela agulha”, fora viúva de um pedreiro e vivia casada com um modesto lavrador. Apesar de duas vezes casada, adorava mulheres e sempre as procurava, conforme dizia, “pelo grande amor e afeição carnal que sentia” quando as via. E, com efeito, não perdia oportunidade alguma de cortejar, agarrar e deitar com todas as que lhe atravessavam o caminho. Foi assim com Maria Peralta, jovem donzela de 18 anos, com quem se abrigou certa vez na casa de um tal Gaspar da Vila Costa; com Paula de Siqueira, a quem cortejou de todas as maneiras; com Ana Fernandes, casada com um ferreiro, a quem agarrou e beijou nos muros do mosteiro de São Bento, convidando-a para dormirem juntas; com Maria Lourenço, casada com um caldeireiro, a quem abrigou certa noite, ao tempo em que os ingleses saquearam Salvador. Neste último caso, conforme o relato de Maria, logo depois do jantar, Felipa começou a falar “amores e palavras lascivas melhor do que se fosse um rufião à sua barrigã, e lhe deu muitos beijos e abraços”, antes de levá-la para a cama. Na noite seguinte, Felipa chegou a fazer-se de “doente da madre” para que Maria fosse à sua cama e tomasse, para “curá-la”, o lugar do marido... Pelo que confessaram suas parceiras, Felipa “se gabava” muito de ter mulheres e sempre dizia às amantes que “namorava e tinha damas” e, na descrição do visitador, era “useira em cometer e namorar mulheres”. Sem dúvida, Felipa de Souza era, de longe, a grande nefanda da Bahia e receberia, entre as acusadas, a mais dura pena do visitador: açoites e degredo perpétuo para fora da capitania.⁸⁶

O universo feminino da Colônia também incluía, portanto, o nefando. Praticavam-no as mocinhas em meio aos risos e às brincadeiras infantis, bem como as raparigas cheias de desejo, mas que não queriam ou não podiam perder a honra de virgens. Praticavam-no, ainda, algumas mulheres casadas, talvez em busca do prazer que seus maridos não davam. E praticavam-no, enfim, algumas mulheres por opção homoerótica: “por afeição carnal”, como Felipa de Souza, ou por paixão, como Francisca Luiz.

Fanchonos ou mulheres nefandas, os indivíduos que vimos transgredir o uso natural do corpo caíam, a partir do século XVI, na alçada do Santo Ofício em todos os domínios do império lusitano. E, assim como eles, também os que se casassem mais de uma vez na igreja sendo vivo o primeiro cônjuge, os defensores da fornicção, os questionadores da primazia do celibato eclesástico ou da virgin-

dade de Maria, os confessores mal afeitos ao sacramento da penitência, os amantes de palavras encantadas, os blasfemos, as feiticeiras, muitos cairiam na teia do inquisidor. No tempo da Contra-Reforma, ainda que no trópico, a imoralidade confundir-se-ia com a descrença ou, mais precisamente, com a heresia: escolha consciente de um caminho perigoso.

NOTAS

1. *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia*. São Paulo, 1853, Livro V, título XVI, parágs. 958-959.
2. Foucault, Michel. *História da sexualidade*. 1. *A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal, 1977, p. 43.
3. Boswell, John. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1981, p. 96-97. Teólogos como Orígenes e Ambrósio fizeram idêntica leitura "não sexualizada" da destruição de Sodoma.
4. V. I Cor 6,9 e I Tin 1,10, e ainda, Ariès, Philippe. São Paulo e a carne. In Béjin, A. (org.) *Sexualidades ocidentais*. Lisboa, Contexto, p. 48-49.
5. Ariès, P. Reflexões sobre a história da homossexualidade. In Béjin, A. (org.) Op. cit., p. 77.
6. Gilbert, Arthur N. Conceptions of Homosexuality and Sodomy in Western History. In Licata, Salvatore J. e Petersen, Robert (org.). *Historical Perspectives on Homosexuality*, New York, Haworth Press Inc. and Stein and Day Publishers, 1981, p. 64-65.
7. Boswell, J. Op. cit., p. 137-138; 316.
8. Gilbert, A.N. Op. cit., p. 62.
9. Foucault, M. *História da sexualidade*. II. *O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro, Graal, 1984, p. 187.
10. Embora os autores tratem do assunto em outro contexto, extraímos essa noção de Fry, Peter e MacRae, Edward. *O que é homossexualidade?* São Paulo, Brasiliense, 1983 (Coleção Primeiros Passos), p. 44 e segs.
11. Carrasco, Rafael. *Inquisición y represión sexual en València. Historia de los sodomitas (1565-1785)*. Barcelona, Laertes Ediciones, 1986, p. 48.
12. Apud Lever, Maurice. *Les Bûchers de Sodome*. Histoires des "infâmes". Paris, Fayard, 1985, p. 85.
13. *Cancioneiro geral de Garcia de Rezende*. Nova edição preparada por A.J. Gonçalves Guimarães. Coimbra, Imprensa da Universidade, tomo IV. p. 158.
14. Apud Mort, Luiz R.B. *Da fogueira ao fogo do inferno: a alforria do lesbianismo em Portugal, 1646*. Comunicação apresentada à International Conference on Lesbian and Gay History. Toronto, 1985, p. 2.
15. Carrasco, R. Op. cit. p. 103-105.
16. Silva, Antônio de Moraes. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Lisboa, Typografia Lacédina, 1813, tomo II, p. 10.
17. Carrasco, R. Op. cit., p. 27. A palavra *puto* era usada nesse sentido em vários lugares, inclusive em Portugal.
18. Boswell, J. Op. cit., p. 283 e segs.

19. Lever, M. Op. cit., p. 410. No século XVIII a palavra *bougre* passou a significar precisamente o "homossexual ativo", em oposição a *bardache*, passivo.
20. Id. ibid., p. 47-48. O último código também fixava, pela primeira vez em França, penas de mutilação e fogueira para mulheres compreendidas nesse crime.
21. Crompton, Louis. The Myth of Lesbian Impunity — Capital Laws from 1270 to 1791. In Licata, S. e Petersen, R. (org.) Op. cit., p. 17. O primeiro homem a morrer de que se tem notícia foi John de Wettre, artesão, executado na fogueira em Gand (1292).
22. Marques, H. de Oliveira. *A sociedade medieval portuguesa*. 4. ed. Lisboa, Sá da Costa, 1981, p. 129. A medida foi reiterada nas Ordenações Manuêlinas, Livro V. título XIII, parág. 4. V. Almeida, Cândido Mendes de. (org.) *Código Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*. Rio de Janeiro, Typografia do Instituto Phylomático, 1870, livros, títulos e parágs. indicados, onde há remissão à legislação anterior. A legislação de várias cidades italianas fazia o mesmo. Boswell. Op. cit., p. 291.
23. Em Espanha foi reiterada esta pena na "Pragmática dos Reis Católicos" em 1497. V. Bennassar, Bartolomé. Le Modèle sexuel: l'Inquisition d'Aragon et la répression des péchés abominables. In (org.) *L'Inquisition Espagnole (XVe-XIXe siècles)*. Paris, Marabout, 1982. p. 331. Idem nas Ordenações Manuêlinas, Livro V. título XII e Código Filipino, Livro V, título XIII.
24. Carrasco, R. Op. cit., p. 21.
25. Burg, B.R. Ho hum, Another Work of the Devil — Buggery and Sodomy in Early Stuart England. In Licata, S. e Petersen, R. Op. cit., p. 70-78.
26. Monter, E. William. Sodomy and Heresy in Early Modern Switzerland. In Licata, S. Op. cit., p. 42-55.
27. Delumeau, Jean. *Le Péché et la peur*. Paris, Fayard, 1983, p. 137. Carrasco, R. Op. cit., p. 9. Olivieri, Achillo. Erotismo e grupos sociais na Veneza do século XVI: a cortesã. In Ariès, P. e Béjin, A. (org.), op. cit., p. 93. V. tb. Lever, M. Op. cit., p. 69-73.
28. Mott, L.R.B. Pagode português: a subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais. *Ciência e Cultura* 40 (2), 1988, p. 124.
29. Lever, M. Op. cit. p. 75-78; 153-159; 103-107; 228-231.
30. Carrasco, R. Op. cit., p. 137; 155-156.
31. Mott, L.R.B. Pagode português..., p. 127-137.
32. Lever, M. Op. cit., p. 76-77.
33. Mott, L.R.B. Da fogueira ao fogo..., p. 3.
34. Crompton, L. Op. cit., p. 17.
35. Brown, Judith. *Atos impuros*. A vida de uma freira lésbica na Itália da Renascença. São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 172 e segs.
36. Crompton, L. Op. cit., p. 17-18.
37. Eriksson, Brigitte. A Lesbian Execution in Germany, 1721 — the Trial Records. In Licata, S. e Petersen, R. Op. cit., p. 27 e 40.

38. Carta de doação da Capitania de Pernambuco a Duarte Coelho em 5 de outubro de 1534: Apud Tapajós, Vicente. *História administrativa do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro, DASP, vol. 2, p. 195. A instrução foi reiterada na carta de nomeação de Tomé de Souza, incluindo na mesma situação traidores, hereges e falsificadores de moedas.
39. Freyre, G. *Casa-grande e senzala*. 16. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1973, p. 116-117.
40. História geral das Guerras Angolanas (1681), apud Mott, L.R.B. Escravidão e homossexualidade. In Vainfas, R. (org.) *História e sexualidade*. Rio de Janeiro, Graal, 1986, p. 27.
41. Lei sobre o pecado nefando da sodomia. Apud Mott, L.R.B. Relações raciais entre homossexuais no Brasil Colônia. *Revista Brasileira de História*, n. 10, 1985, p. 103.
42. Gruzinsky, Serge. Las cenizas del desco. Homosexuales novo-hispanos a mediados del siglo XVII. In Ortega, S. (org.) *De la santidad a la perversión*. México, Grijalbo, 1985, p. 255-281.
43. Carrasco, R. Op. cit. p. 158-160. Monter afirma que dificilmente se poderiam encontrar subculturas homossexuais antes do século XVII, quando as grandes capitais começaram a ultrapassar os 200 mil habitantes. Op. cit., p. 42.
44. Os números são incompletos, pois não incluem os denunciados apresentados fora das visitas inquisitoriais que não sofreram processos. É possível pesquisá-los nos "Cadernos do Nefando" recolhidos ao Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa (sala de índices).
45. Apud Mott, L.K.B. Pagode português..., p. 125.
46. Mott, L.R.B. *Benedictinos e sodomitas: 1610-1984*. Anexo I à carta enviada ao Exmo. Reverendíssimo Abade do Mosteiro de São Bento (RJ). Salvador, 5 de julho de 1987, p. 1-3. Numa visão de conjunto, incluindo todos os processos e acusações singulares contidas nos Cadernos do Nefando e relativas aos tribunais de Lisboa, Évora e Coimbra entre os séculos XVI e XVIII, Luiz Mott constatou que eram cerca de 25% os sodomitas lusitanos pertencentes ao clero, especialmente os seculares. No tocante à execução, o índice de sacerdotes queimados excedeu 30% do total. E, por fim, em relação ao clero regular, Mott verificou terem sido "**raríssimos os jesuítas fanchonos**", pois tão logo descobertos eram expulsos da Companhia. V. Pagode português..., p. 125.
47. Id. Relações raciais entre homossexuais..., p. 107-108.
48. ANTT/IL, processo 6366.
49. Sobre o significado das palavras *moleque*, *moço*, etc., V. Reis, J. José. População e rebelião: notas sobre a população escrava na Bahia na primeira metade do século XIX. *Revista de Ciências Humanas*, n. 1, vol. 1, 1930, p. 148.
50. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Denúncias da Bahia (1591-1593)* São Paulo, Eduardo Prado, 1925, p. 448-453.
51. *Primeira visitação... Confissões da Bahia (1591-1592)*. Rio de Janeiro, F. Briguet, 1935, p. 23-27.
52. *Denúncias da Bahia*, p. 407-408. *Jimbanda* era o termo do Congo e da Guiné equivalente ao *quimbanda* descrito por Cardonega: ambos aludiam, no mínimo, a homens efeminados que se "vestiam de mulheres".



53. Mott, L.R.B. Pagode português..., p. 129-130. O travestismo nunca foi, no entanto, uma prática de origem africana. Mott fala-nos de vários portugueses que o praticavam nos séculos XVI e XVIII, assim como Vicente Graullera, que arrolou alguns casos em Valência. Mujer, amor y moralidad en la Valência de los siglos XVI y XVII. In Redondo, Augustin (org.) *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVIe.-XVIIe. siècles)*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1985, p. 115-116. Também Gruzinski informa-nos sobre travestis mexicanos no México seiscentista, inclusive índios. Op. cit., p. 265.
54. ANTT/IL., processo 6702.
55. *Confissões da Bahia*, p. 354-356. A palavra *sensual* era também usada no sentido de "impudico, lascivo, carnal", além de "atraente", etc. V. Silva, A. de Moraes. *Dicionário...*, vol. 2, p. 687.
56. ANTT/IL., processo 4307.
57. Id., processos 11519 (Salvador Romeiro) e 12937 (Pero Marinho Lobera).
58. Mott, L.R.B. Desventuras de um sodomita português no Brasil seiscentista. Comunicação apresentada ao I Congresso Luso-Brasileiro sobre a Inquisição. São Paulo, 1987, ANTT/IL., processo 4769.
59. Flandrin, J.-I., *Le Sexe et l'Occident*. Paris, Seuil, 1981, p. 237.
60. *Primeira visitação... Confissões de Pernambuco (1594-1595)*. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970, p. 136-137.
61. ANTT/IL., processos 6358 (Antônio de Aguiar) e 11080 (Marcos Tavares) além da confissão de Bastião de Aguiar em *Confissões da Bahia*, p. 88-90.
62. ANTT/IL., processo 14326.
63. Flandrin, J.-I. Op. cit., p. 256-257.
64. Vários deles foram processados e punidos por Heitor Furtado de Mendonça, o que nos permitiu a reconstituição de seus ligames. V. ANTT/IL., processos 8473, 2552, 11208, 6349 e 2557.
65. Id., processos 11061 e 7467.
66. *Segunda visitação..., Confissões e Ratificações*, p. 444-446.
67. ANTT/IL., processo 10426.
68. *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis, Vozes, 1978, p. 261-265. ANTT/IL., processo 12894.
69. Salvador, Frei Vicente do. *História do Brasil (1500-1627)*. 6. ed. São Paulo, Melhoramentos/INL, 1975, p. 287-288; 297.
70. Pita, Sebastião da Rocha. *História da América portuguesa*. Belo Horizonte, Itatiaia/USP, 1976, p. 100.
71. *Segunda visitação..., Confissões e Ratificações*, p. 380-384.
72. Holanda, Sérgio B. de. *Visão do Paraiso*. 3. ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, p. 323.

73. Apud Mott, L.R.B. Desventuras de um sodomita.... p. 9.
74. Carrasco, R. Op. cit., p. 161. Acrescenta o autor: "Numa sociedade como a nossa, é difícil conceber que um rapaz se acoitasse com o primeiro adulto que lhe oferecesse cama e coberta, ou roupa necessária para cobrir as carnes, ou inclusive um simples pedaço de pão e fruta", fato muito comum naquela época.
75. Carrasco, R. Op. cit., p. 114.
76. Foi o que questionou Gruzinski, apesar de também verificar a promiscuidade sexual dos sodomitas mexicanos. Op. cit., p. 276. Em trabalho recente, Luiz Mott nos informa sobre várias relações amorosas entre senhores e escravos na Colônia. Entre outros casos, fala-nos de um certo capitão José de Lima Noronha, casado, morador em São João del Rey no séc. XVIII, amancebado com o angola Antônio por 18 anos seguidos! V. O sexo cativo: alternativas eróticas dos africanos e seus descendentes no Brasil escravista. Comunicação apresentada no Congresso Internacional sobre a Escravidão. São Paulo, 1988.
77. Após os casos da primeira visitação, só se conhece registro no Brasil colonial de acusações contra uma tal Ana Rosa, arroladas pelo cônego e tesoureiro do bispado de Mariana em 1795. Ver o estudo de Bellini, Lígia. *A coisa obscura. Mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1987, p. 70-71.
78. Confissões da Bahia, p. 206-209 (os dois casos).
79. Idem, p. 210.
80. ANTT/IL, processo 1289.
81. Apud Brown, J. Op. cit., p. 19-20.
82. As aspas se justificam, no caso, porque não se utilizava o termo *fauchona* sendo pois homens, ao contrário de hoje, quando a palavra *fauchona* é correntemente usada na linguagem popular como sinônimo de lésbica ou "mulher-macho".
83. *Denúncias de Pernambuco (1593-1595)*, p. 47-50.
84. ANTT/IL, processo 3307.
85. Idem, processo 13787.
86. Idem, processo 1267.

PARTE 3

A TEIA DO INQUISIDOR

Um sistema penal deve ser concebido como um instrumento para gerir diferencialmente as ilegalidades, não para suprimi-las a todas.

Michel Foucault

1871-1872

O SANTO OFÍCIO NOS DOMÍNIOS DA MORAL

O primeiro heresiarca do mundo foi o Demônio, e os primeiros hereges, Adão e Eva.

Vieira

INQUISIÇÃO, REFORMAS E JUSTIÇAS

Empenhado em conter o avanço das heresias no século XIII, especialmente o catarismo no Sul da França, o papa Gregório IX delegou a Domingos de Gusmão a tarefa de organizar um tribunal religioso encarregado de descobrir e inquirir os apóstatas do cristianismo, remetendo aos poderes civis a execução dos culpados de heresia. Assim nasceu a mais estruturada das Inquisições medievais, controlada pelos dominicanos, subordinada ao papado e responsável por inúmeras perseguições aos cátaros, "seguidores do livre espírito", e a outros hereges. E nasceram, por outro lado, os modernos procedimentos judiciais calcados no segredo do processo, na institucionalização da tortura como meio de arrancar confissões, no anonimato das testemunhas, e outros mecanismos exaustivamente detalhados nos manuais de Bernardo Gui, *Practica Inquisitionis*, e de Nicolau Eymerich, *Directorium Inquisitorum*, ambos datados do século XIV.¹

Surgida na Idade Média para detectar e combater as chamadas "seitas heréticas", a Inquisição e o estilo inquisitorial de Justiça atingiram seu apogeu na época Moderna. Enquanto tribunal eclesiástico fundamentalmente voltado contra os desvios da "verdadeira fé", a Inquisição seria "recriada" na Itália em 1542, pouco antes de iniciar-se o Concílio de Trento, assumindo então os mesmos objetivos da Contra-Reforma: conter o avanço do protestantismo na Península, com-

bater os saberes eruditos que extrapolavam os preceitos do catolicismo e perseguir as manifestações da cultura e da religiosidade populares irredutíveis aos dogmas da Igreja, especialmente as práticas mágicas, a feitiçaria e as idéias ou palavras “errôneas”.² Exemplo notável de sua atuação neste último ponto, vemo-lo no admirável livro de Carlo Ginzburg, *O queijo e os vermes*, onde se descreve o triste destino de Menocchio, simples moleiro friuliano processado por suas idéias sobre a Criação, a Igreja e os sacramentos, mistura original de crenças populares e valores eruditos característica da religiosidade camponesa.³

E, ainda como tribunal religioso, porém submetida à autoridade dos reis, a Inquisição ressurgiria na Espanha, em 1478 — onde havia o importante precedente do tribunal aragonês no século XIV — e, por extensão, em Portugal, instaurada por D. João III no ano de 1536. Duas grandes distinções marcariam, em princípio, as Inquisições ibéricas em relação à congênere medieval e à Inquisição papal: a primeira, já mencionada, reside em que o Santo Ofício ibérico se organizou como tribunal eclesiástico *diretamente subordinado à monarquia*; e a segunda repousa em sua conhecida *obsessão anti-semita*, razão ou pretexto da própria instalação dos tribunais em Espanha e Portugal.⁴

A sistemática perseguição dos chamados cristãos-novos — judeus convertidos ao cristianismo e suspeitos de “judaizar” em segredo — foi, sem dúvida, o traço distintivo e peculiar das Inquisições ibéricas, respondendo pela grande maioria dos réus processados e executados entre o último quartel do século XV e a segunda metade do XVIII.⁵ Mas, como já indicamos em outros capítulos, os ecos da Contra-Reforma também se fizeram ouvir em centenas de condenações inquisitoriais espanholas e portuguesas a partir de meados do século XVI, findo o Concílio de Trento. Herdeiro das decisões tridentinas, o Santo Ofício voltar-se-ia, de um lado, contra o avanço do “luteranismo” na Península, fosse ele real ou quimérico, conforme a região; de outro lado, aderindo ao projeto aculturador e à onda persecutória que, esboçados nos séculos XIV e XV, varreram o conjunto da Europa moderna, empenhar-se-ia na depuração das mentalidades populares, na demonização dos sincretismos religiosos, na perseguição às “ofensas morais” à família e aos “abomináveis desejos heréticos”.

Às tarefas desse gênero, inscritas na estratégia de aculturação popular, se dedicariam os poderes do Ocidente tanto nos países católicos como nos protestantes, ocupando a atenção de inquisidores — onde os havia —, juízes eclesiásticos ou magistrados civis. Na França, milhares de feitiçeiras seriam julgadas e condenadas pelos “parlamentos” regionais (tribunais mistos),⁶ enquanto a Intendência de Luís XIV aprisionaria centenas de *bougres* utilizando agentes especiais — as

mouches, homens de físico atraente infiltrados no *bas-fond* parisiense com o fito de provocar homossexuais. Na mesma França de 1630, não faltaria uma tal “Compagnie du Saint-Sacrement”, incluindo nobres, burgueses, magistrados, diplomatas e outros segmentos da elite decididos a conter heresias e indecências: usava “os piores métodos da Inquisição”, nas palavras de Maurice Lever, introduzindo-se nas famílias, espreitando, denunciando, violando correspondências, perseguindo, atuando na sombra “para restaurar uma ordem católica” no país.⁷ Na Inglaterra anglicana, tribunais religiosos e juízes civis se alternariam na tarefa de vigiar os costumes e a religião popular⁸ e, se foram complacentes com a sodomia, agiriam com algum rigor em relação às feiticeiras, queimando-as em apreciável escala na época de Cromwell.⁹ E o que fazia o Santo Ofício espanhol ou português em relação a sodomitas e bruxas — processando vários, queimando algumas — fá-lo-ia muito mais o temível Consistório, verdadeira “inquisição” calvinista organizada na Suíça dos seiscentos.¹⁰

As atitudes policiais e repressivas da moderna Inquisição, ibérica ou romana, integravam o vasto painel da violenta pedagogia cristã posta em prática no Ocidente. E quanto aos chamados métodos inquisitoriais de inquirir e processar, longe estiveram de ser um privilégio do Santo Ofício. O cerimonial do segredo na formação dos autos, o acolhimento de rumores ou denúncias imprecisas, o anonimato das testemunhas, a prática da tortura na obtenção de confissões, e a própria confissão como máxima prova de Justiça, eis os mecanismos utilizados à farta por inquisidores e juízes seculares em toda a parte, embora a natureza variável dos crimes conduzisse a importantes diferenças no método de julgar.

O emprego da tortura, em particular, utilizada em réus negativos ou “vacilantes” contra os quais havia muitas acusações, era um procedimento judiciário previsto nos códigos de toda a Europa. Na legislação francesa do século XVII, regulamentava-se o momento de aplicá-la, a duração, os usos, os instrumentos, o comprimento das cordas, o peso dos chumbos, o número de cunhas, as intervenções do magistrado e outros detalhes.¹¹ O mesmo ocorria em Portugal pelo menos desde as Ordenações Manuelinas — antes, portanto, do estabelecimento da Inquisição. A preocupação de utilizar a tortura como prova judiciária era tal que se recomendava naquelas ordenações não aplicar seguidas sessões de tormento ao mesmo réu, de modo a evitar-se a ratificação de uma falsa confissão unicamente movida por “medo da dor”.¹²

Ínqua aos olhos de hoje, e já no século XVIII percebida como injusta, desumana e ineficaz,¹³ a tortura nada mais era no Antigo Regime do que uma característica burocrática das Justiças e uma técnica especial de interrogatório.

E este último, lembra-nos Foucault, não era uma forma de “arrancar a verdade a qualquer preço” nem a “louca tortura” aplicada pelos modernos regimes totalitários.¹⁴ Concebido e regulamentado como prova judiciária, o tormento fazia de muitos interrogatórios um “suplício da verdade”, sendo por vezes o único meio que o réu tinha para se provar inocente, conforme nos indicam Antônio Saraiva e Bartolomé Bannassar a respeito da própria Inquisição.¹⁵ E, a esse título, observa muito bem o autor de *Vigiar e punir*, “mais longe do que às técnicas da Inquisição”, o tormento se ligava às antigas provas judiciárias medievais, as célebres ordálias e duelos, ao que se poderia acrescentar o antigo uso romano da *questio*.¹⁶

Quase nada distinguia, pois, a violência e a arbitrariedade do Santo Ofício ibérico em relação às práticas judiciárias utilizadas em seu tempo. Consistórios, intendências, tribunais do Santo Ofício, todos atuavam consoante as Justiças de uma época onde não havia “direitos humanos”, onde o *processo* era uma manifestação do poder institucionalmente arbitrário do Estado, onde a eventual execução de penas capitais era um espetáculo massivo e exemplar de suplícios. Mas, no tocante à moderna metodologia processual, talvez a Inquisição mereça lugar destacado em termos genealógicos, especialmente o Santo Ofício medieval, notável matriz de todas as Justiças dos séculos XV e XVI, inclusive na Península Ibérica. E, entre as medonhas “contribuições” do antigo tribunal dominicano nesse *savoir faire* judiciário, incluiríamos o emprego da tortura em crimes de fé ou comportamentos — e não só em delitos contra pessoas ou bens —, e certamente na minuciosa regulamentação de sua aplicação, presente no antigo manual de Nicolau Eymerich, de que tanto a moderna Inquisição como as Justiças civis foram herdeiras.¹⁷ E se acrescentarmos que também o segredo do processo era um traço da Inquisição medieval consagrada pelos Estados modernos, justifica-se plenamente a afirmação de Foucault sobre o “estilo inquisitorial” da processualística no Antigo Regime.

No tempo das Reformas, os objetivos e métodos da Inquisição ibérica se assemelharam aos praticados pelas agências de poder em todo o Ocidente cristão, católico ou protestante. Com exceção da “questão judaica”, especificidade da Península e do Santo Ofício espanhol e português, a Inquisição foi um entre outros instrumentos então orientados para o disciplinamento do homem moderno — corpo e espírito adestrados para glória de Deus e do rei.

MORALIDADES E DESEJOS HERÉTICOS

A partir de meados do século XVI, diversos “crimes morais”, que no restante do mundo católico permaneceram na alçada secular ou eclesiástica, passaram, na Península Ibérica, para a esfera inquisitorial. Foi o caso da bigamia, da sodomia, da bestialidade, de certas incontínências clericais e de algumas proposições verbais ofensivas às regras morais da Igreja. Mas por que a sodomia e não o adultério, por exemplo, passou à competência do Santo Ofício — se ambos eram atitudes sexuais ofensivas à lei de Deus? Por que a bigamia e não o concubinato? Por que a chamada “defesa da fornicção simples” e não as próprias relações sexuais entre pessoas solteiras? A resposta algo paradoxal a essas questões reside em que a ingerência do Santo Ofício no terreno dos desejos e das moralidades desviantes jamais se referiu a “crimes morais”, considerados em si mesmos, senão àqueles que, de um modo ou de outro, fossem assimiláveis a heresias. A Inquisição, convém sempre frisar, era um Tribunal de Fé, encarregado por princípio de averiguar e descobrir os desvios da alma, escolhas conscientes de caminhos opostos aos dogmas oficiais. O Santo Ofício voltava-se, assim, para a detecção do *herege* — indivíduo que escolheu e “isolou de uma verdade global uma verdade parcial, e em seguida se obstinou na escolha”.¹⁸

Os pecados mortais da carne, os sonhos eróticos, o mero pensar em qualquer indecência, nada disso interessava aos inquisidores enquanto simples manifestações da fragilidade do corpo, da tentação fugaz do demônio e da corrupção geral da criatura humana resultante da primeira e irreversível queda. O pecado de um sonho “desonesto”, a intenção lasciva de um olhar ou pensamento, eis algumas faltas veniais ou mortais de que os confessores sacramentais poderiam dar conta em troca do arrependimento e da penitência do ordinário pecador. E ofensas como os amancebamentos e adultérios, faltas gravíssimas aos olhos de Deus, além de perturbadoras da ordem pública, chegavam mesmo a configurar *crimes* sujeitos às penas seculares da Justiça Eclesiástica — a exemplo das multas e dos degredos. Mas, repitamo-lo uma vez mais, não eram os pecados da carne ou os crimes morais que despertavam a atenção inquisitorial.

Ao Santo Ofício interessavam, fundamentalmente, os *erros de doutrina* passíveis de serem captados não apenas em afirmações ou idéias contestatórias à verdade oficial e divina, mas em atitudes ou comportamentos que, por sua obstinação desafiadora àquela verdade, implicavam suspeita de heresia, presunção de que o indivíduo pecava e insistia em fazê-lo, recusando-se a qualquer emenda e

urdindo maneiras de burlar a disciplina normatizadora da Igreja. Interessavam-lhe enfim, ainda que no campo das moralidades e do erotismo, os indivíduos que, por livre arbítrio — e não por eventual tentação demoníaca —, escolhiam doutrinas ou modos de viver francamente hostis aos preceitos do catolicismo. Por isso, como veremos em detalhe, os inquisidores tomaram a seu cargo o julgamento dos bigamos, mas não o dos concubinários; por isso perseguiram os sodomitas, por vezes os culpados do bestialismo, deixando os demais transgressores sexuais nas mãos de confessores ou tribunais diocesanos. Eleição arbitrária de “pecados heréticos” — poder-se-ia com alguma razão afirmar —, mas sempre justificada com o argumento de que certos pecados eram tão graves que ameaçavam a pureza e a ordem da verdadeira fé.

Em certos casos, portanto, era o Santo Ofício que transformava atos sexuais ou moralidades cotidianas em matéria heretical, presumindo haver desvio de fé onde só existiam desejo, valores morais ou comportamentos sociais não condizentes com as regras éticas do catolicismo. Por outro lado, havia desejos e costumes “heterodoxos” *socialmente* inseparáveis da religiosidade popular, moralidades ligadas a crenças e rituais “profanos” que praticamente impossibilitavam ao historiador a demarcação da fronteira entre o suposto desvio moral e a crença religiosa sincrética. Assim eram, por exemplo, certas “blasfêmias” que maculavam a virgindade de Maria ou sexualizavam Jesus Cristo, falas indicativas de uma vivência profana do sagrado, que, sem necessariamente negar o catolicismo, amalgamavam “proposições desonestas” e supostos questionamentos de dogmas. Assim era o hábito que tinham mulheres e homens de proferir as palavras da *sacra* na boca do ser amado com o fito de amansá-lo e conquistá-lo, dizendo-as por vezes no próprio ato sexual, e confundindo-se um dos elementos do rito eucarístico com o afeto e o uso sexual do corpo. Assim eram, principalmente, as diferentes modalidades de magia erótica, a exemplo de filtros, orações e sortilégios ligados ao amor e ao desejo, nas quais o profano e o sagrado se viam justapostos ou entrelaçados. E não convém esquecermos os “pactos diabólicos”, presumidos ou reais, que por influência dos tratados demonológicos, dos ingredientes sexualizados da feitiçaria, ou pela confluência de ambos, implicavam sempre a suspeição de variados tipos de cópula entre o (a) pactuante e o demônio súcubo ou íncubo, inclusive “as relações anais, dolorosas, frias, destituídas de prazer e prenhes de sentimentos culposos”.¹⁹

Em todas essas atitudes que cotidianamente misturavam desejos e religiosidades, moralidades e crenças, o Santo Ofício não precisava esforçar-se em demasia para fundamentar sua competência judiciária ou justificar a presunção

de heresias: os que usassem as palavras da sacra com fins amorosos eram suspeitos de não venerar o sacramento da Eucaristia, usando mal as palavras sagradas; os apreciadores de sortilégios eram suspeitos de praticar a herética “arte de adivinhar”; e os praticantes de orações amorosas, os fazedores de filtros e outras magias eróticas eram, no mínimo, suspeitos de “usar mal das coisas sagradas” e, no máximo, de terem contraído “pacto tácito ou explícito com o diabo”.²⁰

Mas, fosse ou não nítida a presença de “ingredientes religiosos” nos crimes de competência inquisitorial, era sobretudo a presunção de “má doutrina” o que justificava a intromissão do Santo Ofício em matéria de sexualidade e comportamentos, e não a transgressão moral e sexual em si mesma. Bigamos ou fornicários, sodomitas ou praticantes do bestialismo, os “desonestos” e “indecentes” que caíam na teia do inquisidor eram, provadas as culpas, assimilados a hereges. Nem sempre, porém, por melhor que fundamentasse a suspeita de heresia em certos “desvios” sexuais ou morais, o Santo Ofício logrou assumir a competência para julgá-los ao confrontar-se com a Justiça Civil ou Eclesiástica. Assim ocorreu em Espanha, informa-nos Bennassar, onde a Inquisição castelhana jamais subtraiu à Justiça secular o direito de julgar a sodomia e a bestialidade, ao contrário do Santo Ofício aragonês, que desde o início do século XVI assumiu essa competência com autorizações do rei Fernando, em 1505; do *Consejo de la Suprema Inquisición*, em 1509; e finalmente do papa Clemente VII, em 1524.

Pressões da Justiça Eclesiástica ou Civil, ou mesmo desinteresse da Inquisição em sobrecarregar seu ministério, também levariam o Santo Ofício português a abrir mão do crime de bestialismo a partir do início do século XVII, embora lhe fosse exclusiva a alçada sobre o pecado nefando desde a segunda metade dos quinhentos.²¹ Não eram raros, a propósito, os conflitos de jurisdição entre os diversos tribunais do Estado e da Igreja na Península Ibérica, nem o era, por outro lado, o eventual desapego do Santo Ofício por “pecados heréticos” que lhe onerassem os trabalhos — sabidamente concentrados na perseguição dos judaizantes. Ainda em 1684, por exemplo, encontraríamos a Inquisição lisboeta a reclamar contra o sentenciamento de uma bigama pela Justiça secular, embora há muito fosse a bigamia matéria inquisitorial tanto em Portugal como na Espanha e na Itália.²² E no mesmo século XVII, surpreenderíamos um inquisidor de Évora a ponderar, com respeito à *sodomia foeminarum*, “a carga que traria ao Santo Ofício o conhecimento penoso destas torpezas”, embora lhe parecesse indubitável a competência inquisitorial na matéria.²³

De qualquer modo, era relativamente amplo o leque de moralidades e atos eróticos que a Inquisição portuguesa podia julgar nos territórios do império lusitano. E, não obstante fosse o “domínio moral” do Santo Ofício composto de falas, atitudes e desejos raramente inspirados por doutrinas e religiosidades “alternativas” ao catolicismo — exceto em casos singulares e nas moralidades ligadas à magia e à feitiçaria —, os inquisidores sempre buscaram rastrear fundamentos heréticos nos desvios morais de sua alçada. Vemos com nitidez esse rastreamento na estigmatização de duas “proposições” aparentemente opostas: a afirmação de que não havia pecado na fornicação e a de que o estado dos casados era melhor ou igual ao estado dos religiosos. No primeiro caso, lembra-nos Jean Pierre Dedieu, a Inquisição jamais se preocupou com as relações sexuais “naturais” entre homens e mulheres — matéria de confessores ou juízes eclesiásticos —, senão com a *crença* de que a fornicação não era um pecado mortal.²³ A racionalização das relações extraconjugais, e não os atos sexuais, e sobretudo sua verbalização no cotidiano, a contestar o sexto e o nono mandamentos, eis o que os inquisidores tencionavam extirpar das moralidades populares ao incluírem semelhantes falas em seus monitórios do século XVI.

Por outro lado, vimos como esta opinião era vulgarizada no imaginário masculino da época, e como o suposto desprezo pela lei de Deus parecia ser, antes, uma alusão às relações de homens com mulheres “solteiras” ou prostitutas, nem sempre desprovida de sentimentos culposos. O mais das vezes, as defesas da “fornicação simples” exprimiam uma consciência misógina que associava a mulher só e “desprotegida” à meretriz, reduzindo ambas à condição de objeto sexual masculino. Quanto às defesas da “fornicação qualificada” — raras aliás, no Brasil do século XVI —, não passavam em geral de vanglória de machos desejosos de mulheres casadas — ou inimigos de seus maridos —, ou eram traços de uma cultura popular que não via mal em dormirem juntos os noivos antes da bênção sacerdotal, mesmo se fossem parentes nos graus proibidos pela Igreja.

Mas não foi por identificar nessas falas uma moral popular ignorante dos preceitos e oposta aos dogmas que a Inquisição as lançou no rol das heresias, senão porque nelas viu um possível indício da “seita luterana”. Na Idade Média, costumavam já os dominicanos atribuir aos hereges a mais variada sorte de fornações sacrílegas, incestuosas e sodomíticas, e não seria diferente a postura da Contra-Reforma diante dos protestantes. Referindo-se a Lutero e a Calvino, Vieira chamá-los-ia “sensuais” que se haviam dado “somente aos vícios e pecados”,

renegando a expiadora confissão, a sublime castidade e o santo matrimônio. "Conservam o batismo", dizia, "e o nome de cristãos, mas são ateus verdadeiramente".²⁵ A contestação protestante da maioria dos sacramentos, inclusive do matrimônio, tornar-se-ia, aos olhos do catolicismo, razão suficiente para que os reformados fossem suspeitos de adorar a fornicação — era o que pregavam os seguidores de Trento no afã de conter a Reforma. E se Lutero e Calvino eram grandes "fornicários", luteranos e calvinistas deviam ser os que negavam haver pecado na fornicação — pensavam os inquisidores. A mesma suspeita recairia sobre certa frase de Menocchio, o moleiro de Ginzburg, para quem o casamento não fora feito por Deus, mas sim pelos homens: "homens e mulheres faziam trocas de promessas e isso era suficiente", dizia o suposto herege, em perfeita conformidade com a tradição popular.²⁶

Defesa da fornicação e dúvidas sobre a santidade do casamento, tudo isso podia compor, no entender do Santo Ofício, um mesmo corpo doutrinário, possivelmente "luterano", a minar os pilares da Igreja... Seria mero pretexto dos inquisidores empenhados em depurar a mentalidade popular de certas opiniões ofensivas à moral católica? Ou seria, por outro lado, uma prova de invisíveis contatos entre os questionamentos da Reforma e as moralidades cotidianas estigmatizadas pela Inquisição? Eis duas hipóteses de difícil comprovação, especialmente porque a crítica de Lutero ou Calvino ao sacramento matrimonial — definido canonicamente como símbolo da união entre Cristo e a Igreja — longe esteve de enveredar por uma apologia da liberdade sexual. Num de seus textos, Lutero consideraria o casamento como "a mais bela instituição" que Deus havia fixado para os homens, insistindo na obrigação marital de amar a esposa, alimentar os filhos e governar a família. E já observamos noutro capítulo o empenho dos "teólogos" puritanos em ressaltar a importância do casamento, do estreitamento dos vínculos maritais, inclusive do prazer no leito conjugal. Faziam-no, claro está, com argumentos contrários à tradição canônica, ignorando as advertências de São Jerônimo quanto à moderação do ardor entre os esposos e afirmando que Deus instituíra o casamento *antes da terrível queda da humanidade*, e não como remédio da concupiscência.²⁷ Mas nem por isso eram menos favoráveis à continência e à estrita fidelidade matrimonial.

Reforçar a união pessoal entre cônjuges, reconhecendo a importância do prazer sexual no casamento, a isso se reduziu a "revolução sexual puritana", conforme a chamou Christopher Hill em seu belo *O mundo de ponta-cabeça*. Idéias como as dos *ranter*s, de que "o adultério, a fornicação e a impureza não constituíam pecado", ou de que "ter mulheres em comum era coisa legítima", não passa-

ram de radicalizações do processo revolucionário inglês, visível também em outros domínios do social.²⁸ Idéias desse gênero jamais imprimiriam sua marca na ética puritana, limitando-se ao “universo sectário” que floresceu nas margens do protestantismo a partir do século XVI, apregoando a extinção absoluta dos sacramentos, o fim da exploração social, o isolamento endogâmico, etc. Na Inglaterra reformada não faltariam indivíduos castigados por “defenderem a fornicação”, a exemplo de Katherine Salter, penitenciada por afirmar a legitimidade do sexo entre noivos antes do casamento — traduzindo “em palavras uma prática popular”.²⁹ Igreja e Reforma hostilizavam-se mutuamente nos séculos XVI e XVII, mas agiam no mesmo sentido com respeito aos costumes sociais.

A pesquisa de ingredientes luteranos na fala dos fornicários ibéricos nem foi mero pretexto, nem foi a única razão para sua inclusão no rol das heresias. Ilegitimação dos protestantes, prevenção contra seu possível avanço, combate aos “privilégios masculinos” perfeitamente assentados na moral popular, eis por que a Inquisição identificou “dizeres fornicários” a idéias luteranas, transformando em supostos hereges simples homens que no dia-a-dia de suas conversas vangloriavam-se de peripécias sexuais. Incitava-os, na estigmatização de suas palavras, a falarem sobre o sexo, “institucionalizando” uma discussão popular com o fito de extirpar convicções e macular consciências. Ao mesmo tempo, promovia conexões imaginárias entre os inimigos doutrinários da Igreja e os valores da gente comum irredutíveis aos dogmas oficiais.

Suspeita análoga de luteranismo recairia, com mais razão, sobre os que afirmavam a superioridade ou a igualdade do casamento em relação ao estado religioso. Embora tenha envidado grandes esforços para difundir seu modelo matrimonial a partir do século XVI, exaltando as suas virtudes e o agrado que ele propiciava a Deus, a Igreja jamais abandonou sua tradicional convicção sobre a primazia do estado clerical, superior ao casamento e ao celibato dos leigos — estado suspeito, este último, de acobertar fornicações. A excelência da ordem dos religiosos repousava justamente em sua proximidade a Deus, fruto da oração, do ministério divino e da *castidade inerente ao celibato eclesiástico*. Já no remoto século XII, o Concílio de Latrão II havia instituído definitivamente a exigência do celibato para os sacerdotes, combatendo o chamado “nicolaísmo” e invalidando os casamentos de padres efetuados segundo os costumes.³⁰ O Concílio de Trento não faria outra coisa senão empenhar-se em moralizar o clero, profissionalizá-lo e distingui-lo dos leigos, para melhor aproximar a Igreja e os fiéis. O reforço do clero e o elogio da castidade inerente àquele estado era parte fundamental da estratégia tridentina, tanto no plano ofensivo da pastoral junto às massas como na defesa em

face das hostilidades protestantes. “Imundo celibato”, chamaria Lutero à exigência da ordem clerical, numa explícita comparação com o matrimônio; hipocrisia a encobrir variadíssima sorte de fornicções e vícios ofensivos a Deus, sem implicar nenhuma devoção na pregação evangélica. A discussão sobre os estados era, assim, um problema da cultura erudita, uma controvérsia teológica acirrada pela Reforma e reativada no próprio seio da Igreja entre ilustres humanistas fiéis ao papa. Erasmo foi um dos que discordaram da visão oficial, ao dizer que o celibato era uma forma de “ficar estéril e desnaturado”, pois nem Deus nem a natureza fariam “coisas frustradas ou em vão (...)”. “Por que adicionou Ele o poder de conceber”, argüia o filósofo, “se o celibato deve ser tomado como elogio?” O casamento era superior ao celibato, insistia Erasmo em seu *Encomium Matrimonii* (1547), porque facultava ao homem o “doce prazer” da convivência com a esposa e de com ela “copular não apenas na benevolência da mente, mas também na conjunção do corpo”.³¹

Para defender-se de tamanha agressão, a Igreja proibiria obras como as de Erasmo e introduziria a mesma discussão em seus catecismos do final do século XVI e do início do XVII, difundindo obviamente a sua versão do problema. Assim o fez o cardeal Bellarmino em sua *Declaração da fé cristã*, em que o estudante indagava a seu mestre: melhor tomar o sacramento do matrimônio ou manter a virgindade? Empenhada em resguardar a castidade e a primazia do sacerdócio, a Igreja incitaria a multidão a discutir o assunto. Esta última, tradicionalmente apegada ao casamento, bombardeada pela propaganda matrimonial da Igreja e pela apologia do celibato e do estado clerical, acabaria por assumir um dilema essencialmente erudito. Entre o juízo de Erasmo e a opinião de homens comuns pareciam estabelecer-se as “convergências subterrâneas” que Ginzburg verificou entre “a cultura erudita, nova e velha, irredutível aos esquemas contra-reformísticos, e a cultura popular”, ambas inimigas da Igreja Católica.³² E, curiosamente, talvez fosse a mesma Igreja e, no caso, a Inquisição, o elo mais nítido entre os dois universos, ao incitar e estigmatizar entre o povo uma polémica da teologia moral, aguçando o apreço dos leigos pelo casamento e suas críticas a padres negligentes ou devassos. De qualquer modo, a opinião desfavorável à primazia do estado religioso era muito perigosa para o catolicismo: minava a principal meta da Contra-Reforma, orientada para a remodelação do clero e a valorização do sacerdócio.³³ Aos olhos da Inquisição era uma proposição herética, contida em livros de hereges, cabendo descobrir os que assim pensassem, mesmo se fossem homens simples que nunca liam Erasmo, elogiavam seu próprio casamento ou apenas reclamavam de padres.

Empenhada em convencer as massas da primazia da castidade religiosa em relação à condição matrimonial, a Inquisição voltar-se-ia também para a vigilância das condutas do clero que pudessem desmentir a excelência de seu estado, pondo abaixo os objetivos tridentinos. Seria de esperar, aliás, que assumisse a jurisdição sobre todas as faltas morais e sexuais do corpo eclesiástico — sendo os religiosos homens de doutrina obrigados a segui-la com mais rigor que os leigos, especialmente num tempo de reforma geral da Igreja. Afinal, a seguirmos os critérios da Inquisição, não seriam os pecados dos sacerdotes, sobretudo quando públicos, assimiláveis a heresias? Não ofendiam o catolicismo e confirmavam as ironias de Lutero a respeito da castidade clerical? Mas não foi isso o que ocorreu, pois somente alguns delitos eclesiásticos passaram à esfera inquisitorial.

Fornicários e amancebados da Igreja, por exemplo, permaneceram na alçada do Juízo Eclesiástico e dos superiores das ordens religiosas, exceto se cometessem o "abominável" nefando — pecado que teoricamente não poupava da Inquisição nenhum indivíduo.³⁴ Mas se, curvando-se à tradição, o Santo Ofício deixou de lado as fornicações e os concubinatos de padres, não recuaria ante os sacerdotes que largassem o hábito, os votos, e contraíssem o matrimônio na forma tridentina, nem em face dos indivíduos regularmente casados que abandonassem a esposa para ingressarem no clero. Pelo menos a partir do Regimento de 1640, a Inquisição portuguesa reservou aos "clérigos que se casam" a excomunhão, a privação das ordens e dos benefícios e o degredo para as galés; quanto aos padres religiosos compreendidos no mesmo delito, ainda que expulsos das ordens pelos superiores, teriam igualmente de remar nas galés d'el Rei ou purgar seu pecado num dos "lugares da Conquista do Reino". Clérigos ou religiosos "casadouros" eram de fato assimilados aos bigamos, suspeitos de "sentir mal" do sacramento do matrimônio e, ainda, do sacramento da ordenação ou profissão religiosa que haviam feito antes do casamento.³⁵ Menos rigorosa era a pena prevista para o leigo casado que se ordenasse, posto que suspeito de "sentir mal do sacramento da ordem, ao qual anda anexo o voto de castidade": privado das ordens e dos benefícios e impedido de seguir carreira eclesiástica.³⁶

O Santo Ofício não parecia tolerar os que misturavam os sacramentos da ordenação e do casamento, "querendo recebê-los ao mesmo tempo sendo tão incompatíveis entre si".³⁷ Afinal, não reprovavam os inquisidores os que apenas questionavam a primazia do estado religioso sobre o matrimônio? Como admitiriam, sem desconfiar da "pureza da fé", indivíduos que, além de discutirem a

hierarquia dos estados, passavam de um a outro sem grandes delongas, guiados somente por conveniências pessoais? Suspeitos de heresia, caíam na teia do inquisidor.

Pior do que casar-se sendo padre, ou ordenar-se sendo casado, era o sacerdote ofender o importantíssimo sacramento da penitência, requestando fiéis durante a confissão para atos sexuais. Hostilizada por Lutero, que nela viu uma “invenção de charlatões”, a confissão tornar-se-ia objeto privilegiado da crítica protestante ao catolicismo. E, disseminada entre os humildes, que por inibição, medo ou desconfiança, muitas vezes resistiam à expiação do confessor, essa crítica seria também popular. “Ir se confessar com padres ou frades é a mesma coisa que falar com uma árvore”, dizia o moleiro do Friuli, que nada tinha de luterano.³⁸

Já salientamos, no entanto, a importância assumida pela confissão na tradição teológica do catolicismo: tornada obrigatória no século XII, foi deveras reforçada pelo Concílio de Trento. Mecanismo essencial do controle da Igreja sobre as atitudes, os pensamentos e os desejos dos fiéis, ela não poderia converter-se em veículo de satisfações sexuais, deturpando-se sua função essencialmente expiadora. Não poderia o confessor, lembra-nos Lana L. da Gama Lima, acabar seduzido pelo discurso por ele mesmo incitado — minuciosas narrativas libidinosas que era obrigado a ouvir e decifrar —, transformando-se de censor em agente do pecado.³⁹ À sedução ocorrida no confessor, ou em torno da confissão, dava-se o nome de *solicitação*. Solicitar era, nesse sentido, um enorme pecado e um grave crime de religiosos ou clérigos que, a partir do século XVI, também seria assimilado à heresia. Pelo Breve de Clemente VIII, datado de 1599, o Santo Ofício lusitano ficaria autorizado a “proceder contra os que no ato da confissão sacramental” solicitassem “mulheres para atos desonestos” — decisão reforçada em vários documentos pontifícios do início do século XVII, incluindo a “solicitação de machos” no mesmo plano da sedução de mulheres.⁴⁰

As “torpezas” clericais toleradas pelos inquisidores noutros lugares e circunstâncias seriam doravante objeto de vigilância e repressão se, dando chance à crítica dos “hereges”, envolvessem o austero sacramento da penitência. No Regimento inquisitorial de 1640, qualquer confessor que solicitasse homem ou mulher antes, durante ou imediatamente depois do ato de confissão, ou, sob o pretexto de ouvi-la, provocasse o penitente com “palavras ou tocamientos desonestos para fins ilícitos”, ficaria sujeito a variadas penas: no mínimo, a suspensão do poder de confessar — caso fosse discreto, pouco infamado e não consumasse os atos sexuais “solicitados”; no máximo, o degredo para as galés, fosse ele relapso e contumaz no dito crime.⁴¹



Os solicitantes não pareciam cultivar, no entanto, quaisquer doutrinas heréticas. Eram tão-somente padres mal afeitos ao voto de castidade, que se aproveitavam da raríssima privacidade assegurada pela confissão para seduzir mulheres ou rapazes que lhes aguçavam a libido. Longe dos ouvidos alheios, sussurravam suas intenções por entre as grades do confessionário, onde o havia, ou estando sós com as penitentes, não hesitavam em tocá-las, beijá-las e mesmo agarrá-las, dando vazão aos desejos.

Muito distinto da solicitação era o chamado *molinosismo*, nome derivado do jesuíta espanhol Miguel de Molinos (1628-1696).⁴² Não seria errôneo, ao nosso ver, filiar Molinos aos místicos espanhóis do século XVI — San Juan de la Cruz, Tereza D'Ávila —, preocupados com uma religião mais intimista, voltados para uma interioridade espiritual perfeccionista e elevada para a salvação da alma, a oração e o amor a Deus.⁴³ Molinos era adepto do chamado quietismo, doutrina que associava a perfeição cristã ao amor de Deus, ao sossego da alma e à anulação da vontade em favor da contemplação — idéias que desenvolveu em seu *Guia espiritual que desembaraça al alma y la conduce por el interior del camino para alcanzar la perfecta contemplación...*, publicado em 1675.⁴⁴

Molinos seria possivelmente incluído entre os místicos pela historiografia da Igreja, não fosse articular sua doutrina contemplativa à profunda indiferença com relação aos apertos da carne: o amor a Deus e a fé cristã lhe pareciam suficientes para preservar a alma do religioso, independentemente dos pecados que viesse a cometer por tentação demoníaca. Preso pela Inquisição espanhola em 1585, confessou vários atos sexuais ao inquisidor, foi condenado à prisão perpétua e teve seu livro proibido em 1687. Diversos religiosos e freiras parecem ter-lhe seguido o exemplo, sendo indiciados pelo Santo Ofício lusitano e espanhol como seguidores da "maldita seita do heresiarca Miguel de Molinos", definida pelos inquisidores como "doutrina para se ensinar aos fiéis o perniciosíssimo erro das violências diabólicas nos atos extremos da sensualidade, para com esta falsa doutrina se abrir caminho largo e franco às paixões e excessos da lascívia" ou, ainda, como idéia "de que os atos ilícitos e cópulas não eram pecados", nem havia razão para confessá-los.⁴⁵

Ainda que os inquisidores deturpassem as relações sexuais desses réus, arrancando-lhes confissões doutrinárias onde só havia quebra da castidade, quer-nos parecer que o molinosismo foi mais do que simples atos sexuais transformados pela Inquisição em heresia. Tratava-se, antes, de uma doutrina justificadora de transgressões sexuais, seriamente cultivada por religiosos e religiosas penitenciados pelo Santo Ofício no início do século XVIII.⁴⁶

BIGAMIA

A ação moralizante dos inquisidores não privilegiou, contudo, as transgressões clericais, senão as condutas populares que, assimiladas às heresias, desafiavam a família e os padrões sexuais aceitos pela Igreja. E, entre esses “crimes”, o mais regularmente julgado e punido foi sem dúvida a bigamia — o casar-se mais de uma vez na igreja sendo vivo o primeiro cônjuge —, freqüente nos tribunais lusitanos desde meados do século XVI até fins do XVIII. A exemplo do nefando, também a bigamia foi objeto de disputas entre as Justiças civil, eclesiástica e inquisitorial, cada qual advogando para si o direito de processá-la. Em 1689, talvez por causa da prisão e do julgamento da bigama Isabel Jorge pelos juízes civis de Lisboa, o próprio rei incluiria aquele delito no rol dos crimes *mixti fori*, embora admitisse que os inquisidores eram “privativos do crime de heresia (...) e por este fundamento” também podiam “castigar os bigamos”. Mas não se poderia impedir, acrescentava, que os juízes seculares julgassem a matéria vindo-lhes tais criminosos às mãos, tratando-se de “atos tão escandalosos e prejudiciais à república”.⁴⁷

Declaração régia à parte, o fato é que desde o século XVI, tanto na Espanha como em Portugal e respectivos impérios coloniais, a bigamia foi principalmente julgada pela Inquisição, em especial após o Concílio de Trento. Por que o Santo Ofício? — perguntou Jean-Pierre Dedieu, que não encontrou para o caso espanhol nenhum documento justificando a suspeição herética naquele crime. Talvez, prossegue o autor, em razão da “coloração religiosa” que à bigamia impuseram a propaganda da Igreja e os ataques protestantes contra o matrimônio católico; talvez porque a Inquisição era a única instituição espanhola capaz de controlar o espaço peninsular e, por conseguinte, uma delinqüência de migrantes.⁴⁸ Sem dúvida, Dedieu tem razão. No caso português — limitemo-nos a examinar a primeira hipótese —, a bigamia foi assumida pelo Santo Ofício por implicar, entre todas as conjunções ilícitas entre o homem e a mulher, a mais grave afronta ao sacramento do matrimônio:⁴⁹ mais ousada que o adultério ou a fornicação simples — que podiam ocorrer por fragilidade da carne e *falta de doutrina*; mais ofensiva que o concubinato — que podia ocorrer pelas mesmas razões, ou por inúmeras dificuldades impeditivas do casamento.

Adultérios, fornicações ou concubinatos eram transgressões operadas à margem da Igreja, entendiam os inquisidores, e não envolviam os seus ministros. Eram, de fato, pecados mortais contra os mandamentos divinos, e mesmo crimes passíveis de castigo temporal; mas não implicavam necessariamente “suspeita de fé” mais do que carência de instrução religiosa e moral. A bigamia, por sua vez,

consistia na fraude do sacramento, na tramada mentira do bigamo diante dos ministros de Deus, no consumado desprezo pelo sacramento que a Igreja tanto se empenhava em defender dos ataques luteranos. Não seria errôneo dizer-se que a bigamia estava para o adultério ou o concubinato assim como a solicitação no confessionário estava para as eventuais fornicções de padres. Os bigamos, a exemplo dos solicitantes, não apenas transgrediam o sexto e o nono mandamentos, tentados pelo demônio; faziam-no, uns e outros, *por meio dos sacramentos*, burlando a confiança da comunidade e da Igreja, suspeitos assim de “sentirem mal da santa fé católica”. Eis a “conotação religiosa” que Jean-Pierre Dedieu vislumbrou muito bem no crime de bigamia, conotação responsável por sua inclusão no monitório de culpas da Inquisição. E, por isso, dispôs o Regimento de 1640: “do crime de bigamia, se conhece no Santo Ofício conforme a declaração que há do Sumo Pontífice, pela presunção que resulta contra os bigamos de não sentirem bem do Sacramento do Matrimônio, com que ficam suspeitos na Fé”.⁵⁰

Ao tempo em que pertencia ao foro civil a bigamia era crime passível de pena capital, salvo se o condenado fosse menor de 25 anos, ou fidalgo, ou casado pela segunda vez com mulher de baixa condição, ou por casar-se novamente tendo-lhe fugido a primeira esposa e o culpado não a soubesse viva ou morta.⁵¹ A lei régia abria, pois, amplas possibilidades de se minorarem as intenções malignas do transgressor, livrando-o do cadafalso. O Santo Ofício adotaria, em parte, essa “complacência” da lei, jamais sentenciando os bigamos à morte, senão a açoites, galés e desterros, conforme a qualidade dos réus e as circunstâncias do crime. Por outro lado, comprovado ou não o “desprezo do bigamo” pelo matrimônio, era-lhe sempre imputada pelos inquisidores a grave suspeita de heresia.

SODOMIA E MOLÍCIES

Enfim, único delito moral capaz de levar os condenados à fogueira, a sodomia foi também incluída no território do inquisidor. E não é de admirar que assim o fosse, tão freqüentes eram as associações entre sodomitas e hereges nos textos cristãos da Baixa Idade Média, empenhados em desmoralizar os inimigos da Igreja. A intolerância moral e sexual dos poderes modernos só faria aguçar essa sutil confusão de conceitos, levando progressivamente à assimilação entre sodomia, recusa da fé cristã e perturbação da ordem pública. No mundo católico, vários foram os religiosos que estabeleceram analogias entre sensualidade, ou luxúria, e “fomal heresia”, a exemplo do nosso Peregrino da América no século XVIII.⁵²

E, se a mera fornicação podia estimular em alguns espíritos a lembrança de crimes heréticos, o que não ensinaria o “abominável pecado nefando” há séculos estigmatizado pelos teólogos?

Rafael Carrasco fundamentou com brilho esse amálgama conceitual, aludindo à freqüente identificação entre sodomia e “cólera de Deus” presente em diversos códigos repressivos dos séculos XV e XVI. Se violava a lei natural contra o uso do corpo, se provocava desgraças no mundo desde a clássica destruição das cidades pecadoras, a sodomia certamente violava a ordem divina e as “coisas da fé”. Aos olhos dos inquisidores, o nefando era mais que uma doença ou atividade diabólica: era um *erro*. “Por um mecanismo de assimilação que se poderia resumir num jogo de palavras, passava-se do equívoco sensual ao erro de juízo, logo erro na fé; do erro dos sentidos ao sentido do erro”.⁵³ Moléstia social, escolha consciente de atos ofensivos à doutrina, subversão da ordem, assim a Inquisição portuguesa definiu o nefando, ao resguardar contra a ingerência de outras Justiças sua competência judiciária: “porque o crime de sodomia é gravíssimo e de tal qualidade que houve quem afirmasse com grande fundamento que quem o cometia era suspeito na Fé (...); e tão contagioso que mostra a experiência, pois em breve tempo infecciona não só as casas, lugares, vilas e cidades, mas ainda Reinos inteiros (...)”.⁵⁴

Com efeito, as Provisões de D. João III, em 1553, e do cardeal D. Henrique, em 1555, estabeleceram a competência da Inquisição em crimes nefandos, reconhecendo o que já era fato desde 1547. E, logo em 1562, a intervenção do Santo Ofício nesses casos foi sancionada pelo papa Pio IV, e confirmada em 1574 por Gregório XIII. No mesmo ano de 1574, D. Henrique, inquisidor-mor do Reino, instruiu os ministros do Santo Ofício para agirem de acordo com as decisões papais, processando os nefandos “filhos da dissidência” da mesma forma que costumavam proceder nas “causas de heresia”. Que inquirissem e recebessem denúncias contra os culpados daquele crime, podendo até “relaxá-los à Justiça secular” — fórmula eufemística que designava a pena de morte na fogueira.⁵⁵ Vários documentos se seguiram àqueles textos básicos, ora dispondo sobre detalhes da nova “missão” anti-sodomítica — a questão da prisão e do julgamento de clérigos. por exemplo —, ora examinando dúvidas gerais sobre como proceder nesse crime. Quais sodomitas deveriam merecer a fogueira? Seria justo condená-los em *primu lapsu* ou, à semelhança dos hereges, usar de rigor apenas com os reincidentes?⁵⁶

Muitas seriam as dúvidas dos inquisidores em face da tarefa que lhes incumbiria o papa. De um lado, descobrir e inquirir os nefandos significava proceder contra os culpados de um ato sexual específico: a penetração anal com emissão de sêmen, fosse entre homens (sodomia perfeita), fosse entre homens e mulheres

(sodomía imperfeita). De outro lado, descobri-los também significava, conforme já dizia o Doutor Angélico, decifrar pecados entre indivíduos do mesmo sexo, particularmente entre machos — idéia que perpassava inúmeros textos alusivos à sodomia enquanto moléstia social, subversão e heresia. Da leitura do Regimento de 1640 fica-nos a clara impressão de que o alvo privilegiado do Santo Ofício eram os homossexuais contumazes, escandalosos e irreverentes em face do poder, tolerando-se os que só eventualmente tivessem cometido o nefando, os menores de 25 anos, os que confessassem voluntariamente, etc. Variada casuística foi ali estabelecida para vasculhar a vida sexual do indivíduo incriminado por sodomia, examinar a publicidade de suas atitudes, seu drama de consciência, sua disposição em colaborar com os inquisidores, sua convicção no erro, seu arrependimento, seu medo.⁵⁷ Mas nem por isso o Regimento *explicitou* qualquer diferença de tratamento entre as sodomias homo e heterossexual. Sodomia, crime herético de “fanchonos”; sodomia, cópula anal consumada entre quaisquer indivíduos: entre essas duas concepções oscilava a visão inquisitorial do nefando.

Oscilante entre a perseguição empírica aos homossexuais e a condenação teológica do coito anal, o Santo Ofício recorria, por vezes, à noção de *molície* no dia a dia de sua prática judiciária. *Molície* era o nome dado pela teologia moral a vasto elenco de pecados *contra natura* que não implicassem coito anal ou vaginal, a exemplo da masturbação solitária ou a dois, da felação e da cunilíngua. Theodore Tarczylo se lhe referiu como sinônimo de sensualidade, “indício de um perigo próximo às piores torpezas” no entender dos teólogos, em particular a poluição voluntária.⁵⁸ A *molície* aludia, portanto, a uma ampla gama de atos homossexuais ou heterossexuais relacionados com a poluição *sine coitu*, a maioria dos quais desinteressante para a Inquisição, que preferia deixá-los a cargo de confessores e outros juízes. Recusando-se a julgar carícias conjugais ou masturbações juvenis, o Santo Ofício excluiria a *molície* de sua jurisdição no Regimento de 1613, recomendando aos inquisidores que de modo algum recebessem denúncias de semelhante pecado. Mas, prova sintomática de sua hesitação, o Santo Ofício não a excluiria totalmente: que os inquisidores continuassem a tratar de *molícies* se, julgando casos de sodomia, viesse à baila a ocorrência daqueles atos e poluições.⁵⁹ A quais *molícies* se referia o Regimento? *Molícies* que preludiavam o coito anal homossexual e heterossexual? *Molícies* que substituíam e adiavam a sodomia consumada entre homens? Ato impuro entre mulheres? A incerteza teórica dos inquisidores iria espelhar-se, doravante, em vários de seus julgamentos.

Se já revelavam dúvidas sobre como processar os nefandos masculinos, se já *hesitavam* entre o acusado da cópula anal e os *fanchonos*, ficariam completamente

te atordoados em face da *sodomia foeminarum*. Ainda em meados do século XVII, a Inquisição lusitana quase não havia julgado casos de “lesbianismo”, com a notável exceção dos processos movidos por Heitor Furtado de Mendonça no Brasil.⁶⁰ Diante de tamanha in experiência e da omissão regimental a esse respeito,⁶¹ o distante Tribunal de Goa resolveu indagar ao Conselho Geral do Santo Ofício sobre como agir nesses casos, do que resultou a seguinte consulta dirigida aos tribunais portugueses: “pode a Inquisição proceder contra mulheres que umas com as outras tiverem cópula e atos sodomíticos sendo incubas ou súcubas, agentes *ut viri* com instrumento ou sem ele, por vias anteriores ou posteriores?” O que era simples e certo na legislação civil pelo menos desde o tempo de D. Manoel — a condenação à fogueira de homens ou mulheres culpados de relações homoeróticas — tornar-se-ia um dilema para a Inquisição.

As atas da discussão no Tribunal de Évora⁶² — as únicas que logramos encontrar — revelam-nos, com efeito, o mar de incertezas e a rígida moral dos inquisidores na avaliação da sexualidade. Não conseguiam pensá-la senão a partir do modelo de cópula heterossexual e do “esquema ejaculatório” que Foucault atribui aos discursos sobre o sexo gerados no Ocidente desde a Antigüidade. Desse modo, a maioria dos inquisidores alegou que somente se uma mulher introduzisse o “sêmen” no “vaso posterior” de outra ficaria caracterizada a perfeita e consumada sodomia, levando-se em conta a impropriedade da vagina para a efetuação do dito crime e a eventual incapacidade do instrumento utilizado para “*comunicar semen agentis no vaso preposterum*”. A opinião majoritária insistia, pois, na imagem do coito anal como o autêntico ato sodomítico e conjecturava, ainda, sobre o uso de instrumentos, réplicas do falo, para a ocorrência do nefando perfeito — seguindo a tradição escolástica que penalizava as mulheres pelo uso de instrumentos de “vidro, madeira, couro ou qualquer outra matéria” na execução dessas cópulas.⁶³

Houve, no entanto, quem contestasse aquela opinião, a exemplo do inquisidor Mateus Homem de Leirão, alegando simplesmente que ao Santo Ofício só competiam os casos de “propríssima sodomia” efetuados com a intervenção do *membrum virile* no ânus. Afinal, ponderou, se a Inquisição romasse conhecimento de cópulas com falsos membros, fossem dedos ou coisas penetrantes, haveria de julgar penetrações em vasos falsos... — o que, em seu razoável juízo, não teria cabimento. Impossível à mulher, segundo Mateus Homem, praticar a sodomia — opinião que encontramos aperfeiçoada em Luigi-Maria Sinistrari, teólogo italiano que, no final dos seiscentos, escreveu um fabuloso tratado sobre o assunto. E, de acordo com o “especialista”, a mulher só poderia penetrar, deflorar ou cor-

romper outra fêmea se possuísse dentro da vulva um “grande nymphium”, uma “excrecência carnal” mais avantajada que o comum dos clitóris, apto a penetrar e derramar sêmen no ânus da parceira.⁶⁴ Sinistrari foi sem dúvida insuperável: prisioneiro da morfologia dos atos, da mecânica ejaculatória e do modelo heterossexual de cópula, precisou masculinizar a mulher e dar-lhe um “pênis” para reconhecê-la capaz de desvios nefandos.

Opinião singular sobre o assunto na discussão de Évora, totalmente oposta às concepções de Sinistrari, emitiu-a o deputado D. Veríssimo de Lencastro, futuro inquisidor-geral do Reino. Rejeitando as opiniões da mesa, considerou que todos os atos sexuais efetuados entre mulheres, fossem no ânus ou na vagina, havendo ou não instrumentos, eram relações genuinamente nefandas e, como tais, afetas à Inquisição. D. Veríssimo foi decerto o juiz mais rigoroso; mas foi também o único a conceber, ainda que em esboço, uma noção de “homossexualidade” extensiva às mulheres. Mas sua opinião não prevaleceu, e os inquisidores continuaram na dúvida. Incapaz de resolvê-la, o Conselho Geral acabaria por abandonar a jurisdição inquisitorial sobre a *sodomia foeminarum*, limitando-se a julgar as nefandices masculinas e, vez por outra, as cópulas sodomíticas heterossexuais.⁶⁵

Assim se construiu o território moral do inquisidor. Elevaram-se alguns pecados ao nível de heresias, e se desqualificaram outros tantos — a exemplo das relações nefandas entre mulheres. Os transgressores morais da alçada inquisitorial seriam, de qualquer modo, equiparados aos hereges, examinados como se estivessem a cultivar doutrinas opostas à verdade católica — o que raramente faziam. Não por acaso seriam quase sempre obrigados, em caso de condenação, a fazerem “abjuração de leve suspeita na fé”.

NOTAS

1. Hamilton, Bernard. *The Medieval Inquisition*. Suffolk, Edward Arnold, 1981, p. 35 e segs.
2. Monter, William. The Mediterranean Inquisitions. In *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe*. Illinois, The Harvester Press, 1983, p. 64-68.
3. Ginzburg, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
4. Para o caso espanhol, vejamos: Kamen, Henry. *La Inquisición Española* (Barcelona, Grijalbo, 1977, p. 37-59); e Netanyahu, Benzion. Motivos o pretextos? La razón de la Inquisición, in Alcalá, Ángel et alii. *Inquisición Española y Mentalidad Inquisitorial* (Barcelona, Ariel, 1984, p. 23-44). Para o caso português: Herculano, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal* (Lisboa, Europa-América, s.d. 3 vols.); Saraiva, Antônio José. *Inquisição e cristãos-novos* (5. ed. Lisboa, Estampa/Imprensa Universitária, 1985, p. 39-57).
5. No caso espanhol a perseguição dos cristãos-novos pela Inquisição sofreu oscilações: de 1480 a 1525 foi quase absoluta (99,18% dos réus), e novamente intensa entre 1590/1630 e 1720/1725. Cf. Dedieu, Jean-Pierre. Le Quatre temps de l'Inquisition. In Bennisar, B. (org.) *L'Inquisition Espagnole (XVe-XIXe siècles)*. Paris, Marabout, 1983, p. 13-40. No caso português sempre predominaram largamente os cristãos-novos entre os réus do Santo Ofício.
6. Mandrou, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo, Perspectiva, 1979, p. 439-450.
7. Lever, Maurice. *Les Bûchers de Sodome*. Paris, Fayard, 1985, p. 100; 200-201.
8. Hill, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça. Idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 164-167; p. 300.
9. Souza, Laura de M. e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986, p. 281.
10. Monter, E.W. Sodomy and Heresy in Early Modern Switzerland. In Licata, Salvatore J. e Petersen, Robert (org.) *Historical Perspectives on Homosexuality*. New York, Harworth Press Inc., and Stein and Day Publishers, 1981. p. 45.
11. Foucault, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes, 1977, p. 39.
12. Ordenações Manuelinas, Livro V, título 64, e também Código Filipino, Livro V, título 133. V. Almeida, Cândido M. de. *Código Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*. 14. ed. Rio de Janeiro, Typographia do Instituto Philomático, 1870.
13. Em 1774, embora mantivesse a tortura, a Inquisição a reconheceria como "inteiramente estranha aos pios e misericordiosos sentimentos da Igreja Mãe, a mais segura invenção para castigar um inocente fraco e para salvar um culpado robusto (...)" Cf. *Regimento do Santo Ofício da Inquisição de Goa*. Lisboa, Biblioteca Nacional. 1983. Livro II, título III.

parág 1. Sobre a ineficácia do tormento, já dizia Roussiaud de la Combe, em 1741, no seu *Traité des matières criminelles*, que não se torturassem os réus contra os quais houvesse culpa provada, "para não arriscar a condenação ao destino e ao desenlace de um suplicio de interrogatório (...)" que não leva a nada". Apud Foucault, M. Op. cit., p. 40.

14. Foucault, M. Op. cit., p. 39.
15. Saraiva, A.J. Op. cit., p. 66, e Bennassar, B. Le Modèle sexuel: L'Inquisition d'Aragon et la répression des péchés abominables, in *L'Inquisition...*, op. cit, p. 350-351.
16. Foucault, M. Op. cit., p. 39. Afirma Cândido Mendes sobre a prática dos "tormentos" prevista no Código Filipino: "Este bárbaro meio de prover crimes herdaram os povos da Europa cristã dos romanos que, em diferentes títulos do Digesto e do Código o consagram denominando-o *Questio*". Op. cit., nota relativa ao Livro V, título 133.
17. Eymerich, Nicolau. *Le Manuel des Inquisiteurs*. Paris, Mouton Éditeur, 1973, p. 207-212.
18. Novinsky, Anita. *A Inquisição*. 2. ed. São Paulo, Brasiliense, 1983 (Coleção *Tudo é História*, n. 49): "A palavra herege origina-se do grego *hairesis* e do latim *haeresis* e significa doutrina contrária ao que foi definido pela Igreja em matéria de fé. Em grego, *hairitiki* significa *o que escolhe*". p. 10-11.
19. Souza, Laura de M. e. Op. cit., p. 316-318. Mott, L.R.B. Etnodemonologia: aspectos da vida sexual do diabo no mundo ibero-americano (séculos XVI ao XVIII). Comunicação apresentada na 14ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, 1984, mimeo., p. 5-14.
20. Regimento do Santo Ofício da Inquisição em Portugal (1640). Exemplar mimeografado, p. 376.
21. Regimento do Santo Ofício da Inquisição em Portugal (1613). In Silva, José J. de Andrade e. (org.) *Coleção cronológica da legislação portuguesa*. Lisboa, Livro 1, título V, parág. 8.
22. BNL, Seção de Reservados, códice 730, fls. 184-224.
23. Idem, Códice 869, fls. 361-364.
24. Dedieu, J.-P. Le Modèle sexuel: la défense du mariage chrétien. In Bennassar, B. (org.) Op. cit., p. 318.
25. Vieira, Antônio. *Sermões*. Lisboa, Typografia de Miguel Deslandes, 1679-1689, vol. 2, p. 266-267.
26. Ginzburg, C. Op. cit., p. 53.
27. Leites, Edmund. *A consciência puritana e a sexualidade moderna*. São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 124-125.
28. Hill, C. Op. cit., p. 302.
29. Amussen, Susan Dwyer. Féminin/masculin: le genre dans l'Angleterre de l'époque moderne. *Annales E.S.C.*, 1985, n. 2, p. 274.
30. Sacz, Ricardo. La Transgression de l'interdit amoureux: le prêtre, la femme et l'enfant dans l'archevêché de Tolède (1565-1620). In Redondo, Augustin (org.) *Amours légitimes*,

amours illégitimes en Espagne (XVIe.-XVIIe. siècles). Paris, Publications de la Sorbonne, 1985, p. 94.

31. Apud Leites, E. Op. cit., p. 121-122.
32. Ginzburg, C. Op. cit., p. 115.
33. A partir da Contra-Reforma, a Igreja remodelaria sua estratégia de canonização, relutando em santificar fazedores de milagres e visionários e reconhecendo sobretudo “a santidade de indivíduos cujas vidas exemplares os outros podiam seguir, e cujo trabalho evangélico reforçava o poder e a influência da Igreja”, a exemplo de Carlo Borromeu, Inácio de Loyola e outros. Cf. Brown, Judith. *Atos impuros*. São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 156-157. V. tb. Souza, Laura de M. e. Visionárias portuguesas do século XVII: o sagrado e o profano. Comunicação apresentada no I Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição, São Paulo, 1987, exemplos mimeografados, 14 p.
34. Caso especial foi, entre outros, o de frei Luiz de Nazaré, carmelita que vivia em Salvador na década de 1730. Exorcista e curandeiro, visitava mulheres doentes e com elas tinha cópulas, “alegando que tais atos eram indispensáveis para que as enfermas recobrassem a saúde”. O problema era, então, a curandeirice e a magia, e não propriamente a fornicação. V. Souza, Laura de M. e. O padre e as feitiçeras: notas sobre a sexualidade no Brasil colonial. In Vainfas, R. (org.) *História e sexualidade no Brasil* Rio de Janeiro, Graal, 1986, p. 15-16.
35. “Clérigos que se casam” e “Religioso que se casa” são respectivamente os parágs. 6 e 7 do livro III, título XV, relativo esse último à *bigamia*. Em processo específico contra certo beneditino baiano que abandonara o claustro e se casara na igreja, sua culpa apareceu descrita como *bigamia similitudinária*. ANTT/IL., processo 8786. Curiosa assimilação fez o inquisidor nessa sentença, pois segundo o Liv. III, título XV, parág. 3 do Regimento: de 1640, bigamia similitudinária era o casar-se uma pessoa solteira com outra já casada, sabendo-a nesse estado (o que não era o caso daquele frei).
36. *Regimento... (1640)*. Livro III, título XVI, parág. 1.
37. Expressão usada no libelo acusatório contra o padre Francisco Lopes Lima, pároco no Rio de Janeiro, o qual antes de receber ordens sacras, havia se casado *in face ecclesiae* (1761). ANTT/IL., processo 8675.
38. Ginzburg, C. Op. cit., p. 53.
39. Lima, Lana L. da G. Aprisionando o desejo: confissão e sexualidade. In Vainfas, R. (org.) Op. cit., p. 88.
40. Coletório de Bulas e Breves Apostólicos (...) que contém a instituição e progresso do Santo Ofício em Portugal (1634). BNL. Seção de Reservados, códice 105 A, fls. 84-87.
41. *Regimento... (1640)* Liv. III, título XVIII. Pesquisando o assunto em detalhe, Lana L. da G. Lima nos indica mais de quatrocentos casos citados pela Inquisição somente no Brasil, sobretudo no século XVIII, número imensamente superior, convém frisar, aos efetivamente processados. V. Inquisição e controle do clero colonial. Comunicação apresentada ao I Congresso Luso-Brasileiro.... São Paulo, 1987, p. 5.

42. As vezes era chamado de *molinismo* na própria documentação inquisitorial (!?). Mas convém lembrar que molinismo era a doutrina do também jesuíta *Luiz Molina* (1535-1600), expoente da Baixa Escolástica espanhola, que afirmava a liberdade do homem frente à graça e à presciência divinas. Ele escreveu ainda vários textos sobre a ética da colonização. Cf. Hoffner, J. *Colonização e evangelho*. 2. ed. Rio de Janeiro, Presença, 1977, p. 240-241.
43. Andrés, Melquíades. Alumbrados, erasmistas, luteranos y místicos, y su común denominador: el riesgo de una espiritualidad más intimista. In Alcalá, A. et alii. Op. cit., p. 373-409.
44. Molinos, Miguel de. *Guia espiritual...* (1675). Madrid, Nacional, 1977. Foi nove vezes reeditado em várias línguas no século XVIII.
45. Edital censurando o 2. tomo do livro *Máximas espirituais* de frei Afonso dos Prazeres, impresso pela 1. vez em 1737, e pela 2. em 1740. BNL. Seção de Reservados, códice 853, fls. 70-73. Censurado por "introduzir o molinismo e o quietismo tantas vezes proscrito e condenado pela mesma Igreja". ANTT/Inquisição de Coimbra, processo 957. Agradeço a Luiz Mott pelos dados desse processo, além de outras informações sobre o assunto.
46. Examinamos em detalhe o extraordinário processo de madre Joana Maria de Jesus, freira portuguesa condenada em 1720. ANTT/IL, processo 8290. Não encontramos nenhum caso de molinosismo para o Brasil nas listas de autos-de-fé lisboetas.
47. Apud Silva, Maria Beatriz N. da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo, Edusp, 1984, p. 123.
48. Dedieu, J-P. Le Modèle sexuel... In Bennassar, B. (org.) Op. cit., p. 311-312.
49. V., por exemplo, Alegação de direito em que se mostra pertencer o conhecimento do crime de bigamia privativamente aos inquisidores. BNL. Seção de Reservados, códice 730, fls. 184-224.
50. *Regimento...* (1640), Liv. III, título XV, parág. 1.
51. *Código Filipino...*, Liv. V, título XIX.
52. Pereira, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do Peregrino da América*. 6. ed. Rio de Janeiro, ABL, 1939, vol. 1, p. 132, referindo-se apenas às transgressões contra o sexto mandamento em geral.
53. Carrasco, Rafael. *Inquisición y represión sexual en Valencia*. Barcelona, Laertes Ediciones, 1986, p. 42-43.
54. Tribunale Perfectum (sive) Comentaría de Regimen Sancti Officii Regni Portugal. ANTT/Conselho Geral do Santo Ofício, quota 123.
55. Coletório de Bulas e Breves Apostólicos... BNL. Seção de Reservados, códice 105 A, fls. 75-77.
56. Carta do cardeal Milino (...) para o bispo dom Fernão Martins Mascarenhas sobre o entendimento do Breve de Pio IV. Coletório..., fl. 80, verso.
57. *Regimento...* (1640), Livro III, título XXV.
58. Tarczylo, Theodore. *Sexe et liberté au Siècle des Lumières*. Paris, Presses de la Renaissance, 1983, p. 103.

59. *Regimento...* (1613), Livro 1, título V, parág. 8.
60. Além das mulheres indicadas na visitação, só temos notícia de duas mulheres punidas (condenadas ao degredo) pelo tribunal lisboeta entre os séculos XVI e XVIII, ambas por relações anais heterossexuais. ANTT/IL., processos 11860 e 1942.
61. Dos 13 capítulos de título XXV dedicados à *praxis* judiciária no nefando, somente o último se referiu às mulheres. Limitava-se, porém, a recomendar discricção na punição das sentenciadas, não esclarecendo mais. Cf. *Regimento...* (1640), Liv. III, título XXV, parág. 13.
62. BNL. Seção de Reservados, códice 869, fls. 361-364.
63. É o que nos informa o padre Luigi-Maria Sinistrari em sua obra *De sodomia in quo exponitur doctrina nova de sodomia foeminarum a tribadismo distincta* (1700). Cf. Mott, L.R.B. Da fogueira ao fogo do inferno: a alforria do lesbianismo em Portugal, 1646. Comunicação apresentada na International Conference on Lesbian and Gay History. Toronto, 1985, p. 4.
64. Apud Bellini, Lúcia. *A coisa obscura. Mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial*. Dissertação de mestrado apresentada na Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1987, p. 36-37.
65. O Regimento de 1774 manteve o mesmo parág. 13 do título XXV que, no Regimento de 1640, aludia à punição das mulheres compreendidas em sodomia. Claro está que a manutenção do parágrafo em 1774 visava somente às mulheres compreendidas em nefandos heterossexuais, jamais em atos lésbicos — abandonados pela Inquisição em 1646.

Handwritten text, possibly a signature or name, written vertically.

INQUISIÇÃO, MORALIDADES E SOCIEDADE COLONIAL

*Em cada canto um freqüentado olheiro
Que a Vida do vizinho e da vizinha
Pesquisa, escuta, espreita e esquadrinha
Para levar à Praça, e ao Terreiro.*

Gregório de Matos

AÇÃO INQUISITORIAL NA COLÔNIA: INSTITUIÇÕES

Entre 1621 e 1622, no tempo em que Filipe IV da Espanha reinava em Portugal, cogitou-se seriamente o estabelecimento de um tribunal da Inquisição no Brasil, autônomo, permanente e com idênticas prerrogativas às dos tribunais de Lisboa, Coimbra, Évora e Goa, criados entre 1541 e 1560. O tribunal da Colônia não foi, contudo, além do projeto, especialmente em função da resistência da Inquisição lisboeta que, sem prejuízo da ação inquisitorial, julgava-se apta a controlar os desvios de fé no trópico distante. Ao contrário da América espanhola, onde funcionavam tribunais do Santo Ofício em Lima (1570), México (1571) e Cartagena (1610), distribuídos em lugares estratégicos daquele império colonial, o Brasil ficaria mesmo sem sua própria Inquisição. De nada valeriam as insistências do rei Filipe: as invasões flamengas no Nordeste e a ascensão dos Bragança ao trono português em 1640 enterrariam definitivamente aquele projeto. E na segunda metade do século XVII, lembra-nos Sônia Siqueira, já era passada "a oportunidade de ereção de tribunais nas colônias".¹

Nunca houve no Brasil o extraordinário e mórbido auto-da-fé, espetáculo que aglutinava no terreiro do Paço, em Lisboa, multidões que escarneciam dos

condenados, apedrejavam-nos no cadafalso, contemplavam-nos na fogueira, extasiadas, e recebiam, ao mesmo tempo, a lição intimidatória que o Santo Ofício apreciava ministrar ao povo católico.² Com exceção das improvisadas “procissões de fé”³ organizadas pelo visitador Furtado de Mendonça nos finais do século XVI, a encenação do Santo Ofício no Brasil foi bem modesta. Também faltaram à Colônia os temíveis “cárceres secretos”, o poder de julgar, a tortura e, por conseguinte, os documentos — depositados quase sem exceção nos bem guardados cofres do Santo Ofício lisboeta. Mas nem por isso deixou a Inquisição de atuar no Brasil desde meados do século XVI, a partir da instalação da diocese baiana. Sônia Siqueira nos informa que desde aquela época eram os bispos encarregados dos negócios inquisitoriais na Colônia, embora com poderes limitados à instrução de processos, e sujeitos à jurisdição de eventuais visitantes enviados de Lisboa. Já no final dos anos 1560 o segundo bispo de Salvador, D. Pedro Leitão, parecia representar o Santo Ofício no Brasil, delegando poderes inquisitoriais ao vigário e cura do Rio de Janeiro, padre Mateus Nunes. Mas foi sobretudo a partir de 1579 que os bispos assumiriam oficialmente semelhante função, nomeando-se D. frei Antônio Barreiros delegado do Santo Ofício e inquisidor apostólico “para conhecer das cousas que nas ditas partes do Brasil” fossem “tocantes à Santa Inquisição”.⁴

Apesar de agirem em nome do Santo Ofício, e autorizados a ouvir denúncias, abrir devassas, prender suspeitos, receber os presos encaminhados pelos vigários, remetê-los a Lisboa quando os julgassem afetos à Inquisição, os bispos eram apenas “agentes indiretos” daquele tribunal, segundo a apropriada expressão de José Gonçalves Salvador.⁵ A rigor, não pertenciam necessariamente aos quadros inquisitoriais, nem passavam pelos minuciosos exames exigidos aos membros do Santo Ofício.⁶ Enquanto supremas autoridades da Igreja colonial, possuíam alçada sobre todos os crimes do foro eclesiástico — ao qual também recorriam criminosos do foro civil —, mas não podiam sentenciar nenhum “herege”, ao menos em princípio. E, não obstante seja correto afirmar-se que a função inquisitorial dos bispos foi o mecanismo utilizado para suprir a ausência de um tribunal do Santo Ofício na Colônia, o fato é que também em Portugal adotou-se igual procedimento na segunda metade do século XVI.

Segundo Francisco Bethencourt, há anos dedicado à reconstrução detalhada da máquina inquisitorial lusitana, os primeiros ensaios do Santo Ofício reinol deram-se pela organização de pequenos tribunais distritais sobrepostos “à malha administrativa eclesiástica” (Évora, Lisboa, Tomar, Coimbra, Lamego e Porto), “estratégia acompanhada da nomeação de bispos e vigários locais como inquisidores”. Aproveitou-se, assim, a estrutura eclesiástica preexistente, inclusive

as visitas e inspeções diocesanas, para agilizar a instituição do Santo Ofício que, simultaneamente, efetuava suas próprias visitas nas diversas regiões de Portugal.⁷ Somente na década de 1560 é que se reduziram os tribunais inquisitoriais a Évora, Coimbra e Lisboa, subordinados ao Conselho Geral do Santo Ofício — o que longe esteve de eliminar a estreita colaboração prestada pela Justiça Eclesiástica.

Estratégia análoga seria adotada no Brasil em meados dos quinhentos, ressaltadas a enorme debilidade característica da Igreja colonial, pelo menos até o final do século XVII, e a ausência de um tribunal na vasta Colônia. Mas desde 1551 nossos bispos andaram visitando os territórios diocesanos, em nome da Igreja e do Santo Ofício, e remetendo uns poucos suspeitos para Lisboa. D. Pedro Sardinha visitou Ilhéus, Pernambuco e Espírito Santo; D. Pedro Leitão esteve em Itaparica, São Vicente, Santos, Bertioga e Rio de Janeiro; e D. Antônio Barreiros visitou Olinda, em 1590, antes que lá chegasse o primeiro visitador inquisitorial.⁸ É certo que, ao fazerem tais visitas, iam os prelados a inspecionar os problemas da catequese e do povoamento, mas nem por isso se escusaram de prender suspeitos de heresia e instruir processos contra eles, a exemplo do que ocorreu com alguns réus de Heitor Furtado de Mendonça oriundos de visitas realizadas em 1590.

No entanto, foi com a visita inquisitorial à Bahia e a Pernambuco, entre 1591 e 1595, que se inaugurou efetivamente a atuação mais formalizada do Santo Ofício no Brasil. Muito se especula sobre as razões que teriam levado Lisboa a ordenar uma visita especial à Colônia em fins do século XVI, à falta de documentos esclarecedores do episódio. Anita Novinsky vincula a visita às notícias da prosperidade colonial que então chegavam ao Reino, o que poderia ter despertado a cobiça dos Filipes, sendo expressivo o número de comerciantes e senhores de engenho de origem judaica estabelecidos na região.⁹ Sônia Siqueira a vincula ao interesse da Igreja em “integrar o Brasil no mundo cristão” e ao objetivo de “investigar sobre que estruturas calcava-se a fé” de nossos moradores.¹⁰ Perseguições rapaces contra os cristãos-novos, ânimo de expandir o catolicismo, investigação da fé, eis objetivos que norteariam tanto a visita ao Brasil quanto a atuação inquisitorial portuguesa no conjunto até meados do século XVIII. Parece-nos, pois, que a controvertida visita não possuiu qualquer atributo especial senão o de incluir-se no vasto programa expansionista efetivado pelo Santo Ofício na última década dos quinhentos. Consolidada no Reino, e acrescentando a seus propósitos originalmente anti-semitas o espírito da Contra-Reforma, a Inquisição ordenaria diversas inspeções nos domínios lusitanos do além-mar. A década de 1590, informa-nos Bethencourt, assinalou “uma viragem na orientação das visitas”, então dirigidas às ilhas e aos territórios ultramarinos. Ao mesmo tempo que

Heitor Furtado de Mendonça visitava a Bahia, Pernambuco, Tamaracá e Paraíba, Jerônimo Teixeira percorria os Açores e a Madeira, e pouco depois (1596-1598) seria a vez do padre Jorge Pereira visitar o reino de Angola por comissão do inquisidor-geral.¹¹

Heitor Furtado chegou à Bahia a 9 de julho de 1591, acompanhado do governador Fernando de Souza, recém-nomeado para o cargo. Exercera funções de capelão fidalgo d'El Rei e do desembargo do Paço, e era deputado do Santo Ofício quando o nomeou o inquisidor-geral para visitar não só a Bahia e Pernambuco, mas também São Vicente, Rio de Janeiro e as ilhas de Cabo Verde e São Tomé. Suas atribuições eram, porém, limitadas, cabendo-lhe julgar os casos de bigamia, blasfêmias e culpas menores e apenas instruir os processos contra os demais acusados, remetendo-os presos para Lisboa.¹² Mas Heitor Furtado, que chegou doente na Colônia e tardou a iniciar os trabalhos, fez o que lhe pareceu conveniente ou razoável — vício das “autoridades coloniais” —; foi tão subjetivo em sua atuação, abandonando por completo as instruções do Conselho Geral, que só lhe faltaram mesmo a ereção de cadafalsos e a execução de penas capitais no trópico. Talvez por sua conduta arbitrária aos olhos do Conselho, acabaria recambiado para Lisboa antes de visitar as capitanias do Sul e as ilhas do Atlântico.

Seja como for, Heitor Furtado foi recebido na Bahia e em Pernambuco da mesma forma que os demais visitantes o seriam nos séculos seguintes: com o pânico da população, sobretudo dos cristãos-novos, mas também dos cristãos-velhos, convertidos todos em potenciais hereges pela temível Inquisição. Na visita do século XVI, muitos fugiriam das capitanias inspecionadas, apavorados com a simples notícia de que se aproximava a comitiva inquisitorial ou com a perspectiva de que algum preso recente os viesse acusar na mesa, bandeando-se para as capitanias do Sul, para o sertão, Antilhas de Castela, Angola e outros lugares. De outro lado, o inquisidor era recebido com a sujeição de todas as autoridades coloniais ao seu poder, expresso num sem-número de homenagens, juramentos e reverências do bispo, do governador, dos funcionários da administração, dos membros da Câmara, dos ouvidores, etc. A estrutura civil e eclesiástica do poder colonial era, assim, completamente submetida à autoridade do Santo Ofício enquanto duravam os trabalhos.

Em todas as cidades e vilas Heitor Furtado faria o que era a praxe das visitas inquisitoriais. Solene, afixava o Edital da Fé à porta das igrejas e mandava lê-lo semanalmente aos domingos, convocando os fiéis a confessarem e denunciarem as culpas atinentes ao Santo Ofício sob pena de excomunhão maior. Em seguida à convocação geral, fazia apregoar o famoso monitório, rol minucioso

dos crimes que deviam ser notificados ao Santo Ofício, ou mesmo os indícios de tais crimes, a exemplo dos costumes suspeitos de criptojudaísmo: escusar-se de comer carne de porco, “jejuar o jejum da rainha Esther”, rezar orações judaicas, guardar o sábado... À época da primeira visitação, utilizava-se o monitório organizado por D. Diogo Silva em 1536, acrescido das incumbências assumidas pelo Santo Ofício nas décadas seguintes, e nele não faltava nenhum dos delitos morais e sexuais que vimos pertencer à Inquisição, inclusive a bestialidade e a molície, posteriormente excluídas da jurisdição inquisitorial.¹³ Fixava-se, pois, um extenso roteiro de “pecados heréticos”, mecanismo essencial para provocar o auto-exame da comunidade, atemorizando-a e estimulando sua colaboração com o poder. Enfim, feitas as admoestações, o visitador anunciava o *tempo da Graça*, período de até trinta dias em que os confitentes espontaneamente apresentados ficariam livres de penas corporais e do confisco de bens desde que fizessem plena e verdadeira confissão de seus erros. Assim agiu Heitor Furtado de Mendonça, assim agiriam os visitadores inquisitoriais. Por meio de coações, censuras e roteiros de culpas, proporcionavam uma “forte experiência visual e auditiva às populações” e avivavam a memória coletiva de acordo com as verdades da Igreja.¹⁴

Outras visitas inquisitoriais seriam enviadas à Colônia no decurso do século XVII, embora só conheçamos a documentação da ocorrida em 1618-1621, efetuada pelo licenciado Marcos Teixeira na Bahia. José Gonçalves Salvador fala-nos de duas visitas enviadas a Pernambuco e às capitanias do Sul, ambas em 1627,¹⁵ e Anita Novinsky examinou denúncias e processos da “grande inquirição” realizada na Bahia, em 1646, sob encomenda do Santo Ofício e ordens do bispo D. Pedro da Silva.¹⁶ Mas a partir de meados dos seiscentos, tudo nos indica que a Inquisição portuguesa deixou de enviar visitadores especiais para o Brasil, com exceção da extemporânea visitação do Pará, Maranhão e Rio Negro, confiada a Geraldo José de Abranches, entre 1763 e 1769.¹⁷ O quase total desaparecimento das visitas inquisitoriais ao Brasil na segunda metade do século XVII não significou, contudo, decréscimo das atividades do Santo Ofício na Colônia, nem foi fenômeno exclusivamente colonial. Informa-nos Francisco Bethencourt que também em Portugal e nas ilhas se interromperam definitivamente as visitas desse gênero após 1637, o que, segundo o autor, resultou parcialmente do estado de guerra vivido pelo Reino na sequência da Restauração até 1660 e dos encargos crescentes que tais visitas representavam numa conjuntura financeira difícil.¹⁸ E lembra-nos ainda Bethencourt que, na segunda metade do século XVII, encontrava-se já consolidada “a rede de comissários e familiares” do Santo Ofício em todo o país, de sorte que as visitas inquisitoriais tornar-se-iam cada vez mais dispensáveis. Além disso, também a Igreja portuguesa apresentava melhor organi-

zação administrativa nessa época, implementando regularmente suas próprias visitas pastorais e alimentando os tribunais do Santo Ofício de réus “suspeitos de heresia”.¹⁹ Em resumo, aperfeiçoou-se a máquina inquisitorial e organizou-se a estrutura judiciária da Igreja, funcionando a segunda como mecanismo ancilar da primeira naquilo que extrapolava a competência do Juízo Eclesiástico.

Guardadas as proporções, e consideradas as dificuldades encontradas pelas agências oficiais de poder para funcionarem na vasta Colônia, reproduziu-se aqui o mesmo fenômeno que vimos ocorrer na Metrópole, ainda que atrasado em algumas décadas. De um lado, mostram-nos Siqueira e Novinsky, foi a partir de meados dos seiscentos, e sobretudo no século XVIII, que se multiplicaram as habilitações de comissários e familiares do Santo Ofício no Brasil, encarregados uns de instruir processos, proceder a inquirições e ordenar prisões de réus tocantes ao foro inquisitorial, e outros, a prender suspeitos e sobre eles colher informações a mando dos comissários.²⁰ Paralelamente ao desdobramento de dioceses e prelazias, simultaneamente à estruturação da Igreja colonial, montava-se a máquina inquisitorial no Brasil. E de outro lado, à medida que se aperfeiçoava a estrutura eclesiástica, tornavam-se frequentes e periódicas as visitas pastorais, ou devassas, ordenadas pelos bispos, que, como bem notou Caio César Boschi, acabariam “alimentando o Tribunal do Santo Ofício lisboeta com culpados de crimes mais gravosos”, agindo como “tribunais itinerantes” e complementares da instituição inquisitorial.²¹

Com efeito, se já funcionava nesse sentido desde o século XVI, época em que a Igreja colonial era ainda incipiente, as visitas diocesanas praticamente substituiriam, como em Portugal, as antigas visitas inquisitoriais, especialmente após a regulamentação que lhes deu o sínodo baiano de 1707.²² A função auxiliar dessas visitas à engrenagem do Santo Ofício, vemo-la no próprio “Regimento do Auditório Eclesiástico”, espécie de monitorio que incluía quarenta crimes passíveis de serem delatados aos visitadores do bispo, desde os atinentes ao Juízo Eclesiástico — concubinatos, incestos, adultérios, alcovitagens, etc. — até os delitos da alçada inquisitorial, caso em que os acusados eram entregues aos comissários do Santo Ofício para notificação ao tribunal de Lisboa e eventual prisão dos futuros réus. Assim ocorria, por exemplo, em relação ao pecado nefando e à bigamia, para os quais se previam o envio do “sumário de testemunhas” aos oficiais do Santo Ofício e a prisão dos culpados no aljube do Juízo Eclesiástico até que os inquisidores os mandassem buscar.²³ E nada disso, convém frisar, permaneceu “letra morta”: vários sodomitas e bigamos coloniais que encontramos presos e condenados na Inquisição durante os séculos XVII e XVIII procediam, de fato, das visitas diocesanas.

A articulação concreta entre os aparelhos judiciários da Inquisição e da Igreja no Brasil reproduzir-se-ia também no estilo das visitas diocesanas, embora variados procedimentos as afastassem da visitação inquisitorial. Segundo Caio Boschi, as visitas diocesanas apresentavam um rito processual mais simples e sumário, limitadas basicamente a colher testemunhos da comunidade contra os indivíduos incursos nos itens do “regimento do auditório”. A denúncia era, pois, a “razão de ser da visita”, inexistindo praticamente as confissões e o chamado “período da graça” que, na visita do Santo Ofício, isentava os confitentes dos castigos mais rigorosos. Coligidos os depoimentos, o visitador lavrava os termos de culpa, convocava os acusados para a ratificação e dava-lhes penas correspondentes, em geral pecuniárias.²⁴ Somente nos casos de terceiro ou quarto lapso e de culpados afetos à Inquisição é que o visitador procedia à prisão do réu, remetendo os autos para o vigário da Vara Eclesiástica ou para os comissários do Santo Ofício, conforme a natureza do delito.

Em outros aspectos, porém, a visita diocesana em muito lembrava a inquirição do Santo Ofício, a começar pelos objetivos repressivos e pedagógicos: “ensinar a fé e católica doutrina fora de todas as heresias, e conservar bons costumes, emendar os maus, incitar o povo com admoestações à religião, paz e inocência (...)”.²⁵ Além disso, lembra-nos Luciano Figueiredo, tudo se passava em segredo, de modo que o acusado desconhecia a identidade dos delatores e o próprio teor de seu crime — fato só explicitado na lavratura do termo de culpa.²⁶ E, no mais, embora o visitador pouco arguisse as testemunhas e os culpados, a inquirição diocesana ostentava, como diz Londoño, um certo “*modus faciendi* inquisitorial”, trabalhando para a afirmação do núcleo dogmático da Igreja sobre as moralidades e as crenças do cotidiano, alterando a vida das comunidades e rompendo seus vínculos de solidariedade internos.²⁷

Colaborava, pois, a Igreja para o “êxito da missão inquisitorial” no Brasil, especialmente por meio de suas devassas, verdadeiros substitutivos das clássicas visitasões de Heitor Furtado de Mendonça ou Marcos Teixeira. E não é de admirar que assim o fosse; afinal, apesar de serem Justiças diferentes e de ser o Juízo Eclesiástico subordinado aos bispos e a Inquisição ao rei, não perseguiram todos os mesmos propósitos? Não eram os quadros do Santo Ofício majoritariamente saídos da hierarquia eclesiástica? Não estiveram muitos prelados a alternarem cargos na Justiça Eclesiástica e no Santo Ofício? Para citarmos apenas dois exemplos ilustres: João Calmon, principal comissário da Inquisição na Bahia no final do século XVII e no início do XVIII, possuía vasta experiência judiciária na Igreja, tendo sido desembargador da Relação Eclesiástica antes de pleitear e obter a

comissaria inquisitorial;²⁸ e Geraldo José de Abranches, célebre visitador do Pará, exercera a vigairaria-geral em São Paulo e Mariana, acumulando-a com a função de comissário do Santo Ofício, antes de obter o cargo de deputado da Inquisição postulado em 1760.²⁹ Juizes eclesiásticos, visitadores, inquisidores, eis funções que na prática não eram muito distintas.

Mas a Igreja colaboraria ainda com a Inquisição — permanentemente — por meio de outros mecanismos. A confissão sacramental, por exemplo, obrigatória e periódica, funcionava na Colônia ou nas metrópoles ibéricas como ante-sala de numerosos processos inquisitoriais. Na visitação do século XVI encontramos vários indivíduos que, orientados por confessores — sobretudo jesuítas —, procuravam a mesa inquisitorial para relatarem suas “opiniões erradas” sobre fornicação, casamento e celibato, embora muitos viessem já absoltos e penitenciados espiritualmente do confessorário. Em casos de sodomia agigantava-se ainda mais o papel dos confessores, que, cientes do forte cunho heretical daqueles atos, muitas vezes recusavam-se a absolver os nefandos, instando para que se apresentassem à Inquisição.³⁰ De mecanismo expiador dos pecados e reconciliador do fiel com Deus, a confissão sacramental transformava-se, então, em fonte de outras confissões, não mais íntimas e espirituais, senão externas e criminais, isto é, feitas na mesa do santo tribunal e usadas como prova judiciária de delitos contra a Igreja. E, paradoxalmente, parece ter sido essencial o papel dos confessores no desvendamento de inúmeros solicitantes — justamente os que, maculando a pureza do sacramento, agarravam as penitentes no próprio ato da expiação. Vários dos que ouviam confissões de mulheres outrora provocadas por “maus confessores” não hesitavam em mandá-las delatar os colegas de ofício às autoridades inquisitoriais, funcionando suas acusações como raiz de diligências e processos contra os chamados solicitantes.³¹

Enfim, em termos especificamente coloniais, não seria errôneo salientarmos a prestimosa colaboração que sempre deram os milicianos da Companhia de Jesus ao “reto ministério do Santo Ofício” desde o primeiro século. Já em Portugal a convivência entre as mais poderosas agências eclesiásticas do Reino fora por muito tempo amigável; o próprio Inácio de Loyola, devedor de favores a D. João III, trabalhara em prol do estabelecimento do Santo Ofício em Portugal, embora recusasse o cargo de inquisidor de Lisboa para um membro da Companhia. No século XVII o quadro iria mudar, instalando-se um grave conflito entre a Inquisição e os jesuítas, do qual fizeram parte o famoso processo contra Antônio Vieira e a própria suspensão do tribunal entre 1674 e 1681, urdida pelos inicianos. Divergências sobre métodos de julgar e punir, ou sobre o papel dos cristãos-novos em

Portugal, nada disso faltou às controvérsias entre a Companhia e os inquisidores na segunda metade dos seiscentos — um capítulo, a bem da verdade, das rugas entre jesuítas e dominicanos e, sobretudo, da luta pela hegemonia no interior da Igreja portuguesa.³²

Mas, se brigavam na Metrópole, inicianos e delegados inquisitoriais andariam ombro a ombro na Colônia, agindo os jesuítas como freqüentes colaboradores do Santo Ofício. Na visita de Heitor Furtado de Mendonça, encontramos sempre a receber penitentes enviados pelo visitador para as longas “confissões gerais de toda a vida” que a Inquisição soía incluir em suas sentenças; a recomendar que alguns pecadores fossem à mesa do Santo Ofício para lá externarem suas culpas confessadas na sacramental; e, inclusive, a denunciar cristãos-novos como suspeitos de cripto judeus. No Pará e no Maranhão, os reitores dos colégios comumente exerceram comissarias do Santo Ofício, efetuando diligências e prisões desde 1653;³³ e na chamada “grande inquirição” baiana de 1640 ninguém menos do que o provincial da Companhia, padre Francisco Carneiro, fora incumbido de presidir os trabalhos, fazendo as vezes de inquisidor no trópico.³⁴ Divergências à parte, especialmente quanto ao “problema judaico”, jesuítas e inquisidores foram grandes aliados na cruzada tridentina patrocinada pela monarquia lusitana em seus domínios.

Lentamente, ainda que sem tribunais, a Inquisição se foi cristalizando na sociedade colonial. Pela ação de seus próprios visitadores, comissários e familiares, ou pelas periódicas devassas episcopais, montaria uma fabulosa máquina de vigilância, lubrificada pelo apoio dos jesuítas e dos confessores sacramentais — sorvedouro de réus em toda a Colônia.

CUMPLICIDADES, PÂNICOS: CONFESSAR E DELATAR

A complexa máquina inquisitorial organizada na Colônia pôde funcionar com alguma eficiência, se considerarmos a vastidão da América portuguesa e outras dificuldades, recolhendo centenas de réus dos mais longínquos rincões brasileiros entre os séculos XVI e XVIII. Mas quer-nos parecer que de pouca valia seriam as visitas, as devassas ou os comissários, não fosse a relativa adesão popular ao apelo das autoridades eclesiásticas em descobrir os “hereges”. A convicção da sociedade resultava, antes de tudo, do que Bennassar chamou de “peda-

gogia do medo", espectro da Inquisição associado ao segredo dos processos, ao pavor da morte na fogueira, do confisco de bens e da infâmia que recaía sobre os condenados do Santo Ofício.³⁵ Não obstante faltassem à Colônia os ritos espetaculares que o Santo Ofício utilizava no Reino para alimentar sua imagem terrificante, o vaivém de notícias e pessoas entre Portugal e o Brasil, ou mesmo as narrativas da vizinha América espanhola, eram suficientes para manter aceso em nossos colonos o pânico inspirado pelo inquisidor. E à medida que se organizavam as engrenagens inquisitorial e eclesiástica no Brasil, que a vigilância dos múltiplos "familiares" do Santo Ofício se fazia sentir na própria vizinhança, que as devassas da Igreja se tornaram freqüentes e periódicas, expondo a vida de todos ao julgamento público, a Inquisição logrou impor sua sinistra presença no trópico, ainda que "a negra casa do Rocio" ficasse na distante Lisboa.³⁶

À ameaça geral que o simples nome do Santo Ofício representava para os súditos de Portugal juntavam-se variadas intimidações cotidianas, visíveis por exemplo no ritual das visitações. Tanto nas devassas eclesiásticas como nas visitas inquisitoriais, eram todos obrigados a delatar os crimes inscritos nos monitórios, sob pena de excomunhão maior, o que por si só já carregava em demasia a consciência da população. Na visita de 1591-1595, Heitor Furtado acrescentaria às censuras de praxe outras tantas que se revelaram muito eficazes embora contrariassem as instruções do Conselho Geral: promoveu "procissões de fé" na Bahia e em Pernambuco, incluindo a leitura pública das sentenças e fez executar vários condenados a açoites pelas ruas das vilas e das cidades visitadas. Homens e mulheres com vela na mão, desbarretados, descalços, a ouvirem consternados o relato de suas intimidades e abjurarem de "leve suspeitos na fé" à vista da multidão, eis o que o visitador houve por bem realizar na jovem Colônia. Não por acaso, vários indivíduos apressaram-se a confessar, ou a delatar amigos e parentes, após assistirem a tais episódios nos domingos e feriados daqueles anos — tempo em que Heitor Furtado de Mendonça assombrou o Nordeste.

Os ritos exteriores das visitações provocavam, aliás, uma enorme confusão nos espíritos. Embora fossem elas expedições judiciárias, tribunais itinerantes ou, no mínimo, averiguações policiais, os visitantes as faziam passar por grandes momentos de expiação coletiva, abrindo a possibilidade de todos se reconciliarem com Deus. Juízes da Igreja com o poder de aplicar penas seculares, criavam a ilusão de serem meros sacerdotes encarregados de pregar a palavra divina; ao conclamarem os fiéis à delação, apregoavam seus objetivos doutrinários e pedagógicos, sem omitir os repressivos, voltados para a "emenda dos costumes e crenças". Desnorteada, ficava a população espremida entre os castigos do Céu e da Terra e,

temerosa de ambos, vergava-se às vontades do poder. É nas visitas do Santo Ofício que melhor observamos essa confusão popular entre os aspectos judicial e expiatório das inquirições, sobretudo porque nelas se abria a oportunidade de confissões espontâneas, envolvidas numa falsa magia sacramental: confissões em tudo distintas do sacramento da penitência, pois, como vimos, não eram falas de reconciliação com Deus, senão provas judiciárias transcritas nos autos. Se feitas no "período da graça", plenas e verdadeiras, livrariam de penas mais rigorosas o réu pecador; mas se feitas com atraso, ou se colidissem com eventuais denúncias de outrem, poderiam levá-lo ao desterro, aos açoites, às galés e a outros castigos.

Embora muito distintas da confissão sacramental, as tais confissões de culpas exigidas pelo visitador lembravam a muitos a tradicional expiação da Quaresma, forjando-se uma atmosfera de "alívio da consciência" onde só havia pesquisa inquisitorial de heresias. Não é de admirar que muitos procurassem o visitador para confessar pecadilhos, tolices que mal interessavam ao Santo Ofício, vendo-se no juiz da Inquisição um simples confessor de almas pecadoras. Os hábeis inquisidores também não se faziam de rogados, e diante da confissão de miudezas, e mesmo de faltas graves externadas com sincero arrependimento, aplicavam penitências espirituais aos pobres pecadores, assumindo a imagem que deles faziam os incautos. Muitos colonos agiam com essa candura apavorada em face dos visitadores, embora quase todos soubessem, no fundo, que a Inquisição era um tribunal de fé.

Contudo, o que mais provocavam as visitas, fossem do Santo Ofício, fossem da Igreja, era o pânico generalizado. A simples chegada dos visitadores, as solenidades da convocatória ao povo, os monitórios e os pregões logo geravam uma atmosfera de vigilância, um aticar de memórias, sentimentos de culpa e acessos de culpabilização. Surpreendemos, por vezes, notáveis mecanismos de defesa individuais ou coletivos: fugas, pactos de silêncio, reinvenção de histórias a serem contadas... Bígamos a convencer antigas — e falsas — testemunhas dos segundos casamentos de que nada havia a temer se confirmassem a morte da primeira mulher; homossexuais a relembrares o número de cópulas passadas, a fim de acertarem as confissões; indivíduos a desdizerem o que haviam dito sobre os prazeres do sexo em conversas preguiçosas, insistindo com os amigos — e possíveis denunciante — que jamais defenderam a fornicação: eis atitudes defensivas, quiçá solidárias, que verificamos ocorrerem nas populações devassadas. Mas, antes de estimular cumplicidades ou resistências, as inquirições e visitas minavam as solidariedades, arruinando lealdades familiares, desfazendo amizades, rompendo laços de vizinhança, afetos, paixões. Despertavam rancores, reavivavam inimi-

zades, atigavam velhas desavenças. Aguçavam, enfim, antigos preconceitos morais que, traduzidos na linguagem do poder, se convertiam em perigosas ameaças para cada indivíduo e para a sociedade em geral.

É-nos possível reconstituir um pouco dessa massa de sentimentos contraditórios que a todos assolava, examinando certas motivações do confessar e do acusar na visitação dos quinhentos. Os que atendiam à convocação do visitador, apressando-se a delatar erros alheios ou confessar os próprios, eram movidos por algumas espécies de medo. Antes de tudo pelo medo de ser acusado, o que levava muitos a se anteciparem às denúncias, apresentando-se ao visitado, ou a delatarem os outros para “mostrar serviço” à Inquisição. Um dos raros escravos a fazer denúncias a Furtado de Mendonça foi o angola Duarte, rapaz de vinte anos que mal falava o português e teve de acusar por meio de um intérprete. Morador na Bahia, onde servia aos jesuítas, contou que era perseguido por Joane, escravo Guiné, para com ele cometer o nefando, usando Duarte o “papel de macho”, o que de modo algum consentia, segundo disse, ciente de que o nefando “era caso para os queimarem”. E aproveitou o ensejo para também acusar de sodomia a Francisco Manicongo, jimbanda que vimos infamado por travestir-se nas ruas de Salvador. Duarte mentia ao eximir-se de culpa? Dificilmente poderíamos assegurar qualquer coisa em tal situação: o que disse Duarte em sua língua fora traduzido por um português que bem conhecia os jimbandas da Guiné e deles não gostava... Saberíamos realmente o escravo boçal recém-chegado de Angola que o Santo Ofício português queimava os fanchonos? Seja como for, Duarte sempre andava com o tal Joane no tempo em que ambos serviam à Companhia, sendo fama geral que os jesuítas tinham vendido o segundo para evitarem nefandices no Colégio; e mais, até os índios do lugar chamavam os dois de *tibiras* — sinal de que seus hábitos sexuais eram claramente identificados à moda nativa. E não seria impossível, ainda, que Duarte tivesse andado com o próprio Manicongo, homem que facilmente cedía a quantos negros lho requestassem... Mas deixemos de lado as conjecturas: temeroso de ser denunciado — o que viria a ocorrer no dia seguinte —, Duarte resolveu acusar os possíveis amantes e parceiros de infortúnio, escravos da África como ele, para escapar à fogueira do Santo Ofício.³⁷

Também por recearem delações, Bartolomeu de Vasconcelos e Antônio Gomes compareceram no mesmo dia à mesa inquisitorial para confessar seus erros e acusar os alheios. Bartolomeu era homem de 32 anos, cônego da Sé de Salvador e amante de Violante Carneira, a quem engravidara sete ou oito meses antes. O romance com Violante bem podia trazer problemas para o cônego, não pelo amancebamento em si, que disso não tratava a Inquisição, mas pelo fato de

a moça ser useira em proferir as palavras da *sacra* na boca do amado — o que nosso clérigo preferiu omitir. Antônio Gomes, por sua vez, era escrivão da câmara do bispo, português de trinta anos, casado e morador na Bahia. Mas o que ambos confessaram ao visitador, temerosos de grandes complicações, foram atos de corrupção na Justiça Eclesiástica que cinco anos antes haviam perpetrado em favor de Gaspar Rodrigues — feitor que perseguira e violentara um escravo negro, sendo por isso acusado no foro diocesano. Numa operação que envolvera vários amigos e ex-amos de Gaspar e fora intermediada por Bartolomeu de Vasconcelos, dez cruzados chegaram às mãos do escrivão para subtrair os autos da justiça e queimá-los — o que Antônio Gomes confessou ter feito antes que o processo fosse despachado pelo vigário da Vara. Eram dez cruzados uma soma elevada? Em moedas de prata portuguesas, chegavam a cerca de 4.800 réis, quantia que não dava, por exemplo, para comprar um escravo, que valia no mínimo 12 a 13 mil-réis naquela época.³⁸ Mas também não era uma soma desprezível... Bartolomeu e Antônio confessaram sua participação no caso e pediram perdão ao visitador por terem obstruído o julgamento de “tão abominável crime”, sendo que o cônego aproveitou a oportunidade para acusar de somítigo o feitor que anteriormente livrara da Justiça. Mas nossos antigos corruptos temeram mais que o necessário: o visitador ouviu suas confissões e mandou-os seguir em paz.³⁹ Quanto ao acusado Gaspar Rodrigues, acabaria vítima de um longo processo, então inquisitorial, do qual seria, enfim, absolvido! Somente Violante Carneira sairia chamuscada dessa história: acusada de usar palavras sagradas para “suas torpezas e luxúrias”, terminaria condenada a ouvir sua pena na igreja e degredada quatro anos para fora da Bahia.

Escravos, clérigos, funcionários, muitos outros confessariam e delatariam com medo de acusações, mostrando-se subservientes e arrependidos em face do inquisidor. Entre os praticantes da sodomia isso foi absolutamente corriqueiro, pois, sendo vários deles useiros em trocar de amantes em curtíssimo espaço de tempo, dificilmente poderiam assegurar-se do absoluto silêncio de parceiros que, às vezes, mal conheciam pelo nome. Mesmo que não fossem vistos na prática do nefando, ou dela não fossem infamados, era-lhes impossível garantir que algum rapazola não fosse à mesa para denunciá-los de perfeitas sodomias, a exemplo do ocorrido com o fanchono André de Freitas Lessa.⁴⁰ E triste destino era reservado aos que, acusados de sodomia, tivessem deixado de confessar no período da graça ou omitido detalhes em suas confissões...

Por outro lado, não faltaram indivíduos que, tão logo ouviam o monitório ou assistiam a qualquer penitência pública em Salvador e Olinda, se apossavam a

delatar amigos e parentes com o fito de aliviar suas consciências e, ao mesmo tempo, minorar as culpas de entes queridos. Assim o fizeram Manoel Álvares e Pero Fernandes, delatores do velho Domingos Fernandes por “defesa da fornicação”. O primeiro era genro, e o segundo, filho do acusado, mas, embora admitissem a culpa de Domingos, asseguraram que falara “sem malícia”, “simplesmente”, tratando-se inclusive de “muito bom cristão”.⁴¹ Assim o fez Francisca Fernandes, esposa do marinheiro Antônio Monteiro, abandonada havia mais de vinte anos pelo marido. Sua irmã, Domingas Fernandes, lançara grande carga contra o cunhado ao denunciá-lo, dizendo que fora já punido por bigamia no Peru e voltando a viver com Francisca após fazê-la vir de Portugal, tornara a deixá-la sem dar notícia. Passados dois dias, Francisca apressou-se a desmentir a irmã afirmando que, apesar de bigamo, Antônio voltara para sua companhia e com ela vivia há quase cinco anos.⁴² E algo parecido foi a denúncia de Mécia Barbosa contra os ex-maridos de duas amigas, a quem acusou de bigamos objetivando livrá-las de idêntica acusação, pois ambas estavam já casadas pela segunda vez na Bahia.⁴³ Acusar para defender: eis o que muitos faziam, apavorados com a Inquisição.

Misto de pavor e sentimento de culpa foram as confissões de Ana Seixas e seu marido, Manoel Franco, “trabalhador de enxada e foice” na capitania de Tamaracá. Ana deve ter chegado trêmula à presença de Heitor Furtado para confessar, desconcertada, que durante os 14 anos de casamento sempre mantivera “cópulas naturais” com o marido, das quais resultaram inclusive três filhos. Os únicos deslizos, admitiu a pobre moça, teriam ocorrido no tempo em que eram recém-casados, quando Manoel por duas vezes a penetrara em lugar proibido, no que consentira Ana “para fazer a vontade de seu marido”. Contudo — fez questão de frisar —, Manoel jamais derramara sêmen em seu “vaso posterior”, “cumprindo sempre no vaso natural” — afastando, hábil ou sinceramente, qualquer hipótese de sodomia consumada. No mesmo dia da confissão de Ana apresentou-se Manoel a confirmar a versão da esposa e assumir a responsabilidade pelas remotas nefândices, com a única desculpa de que, na primeira ocasião, estava bêbado, e na segunda, fora “instigado pela carne”.⁴⁴ Pobre casal apavorado... Até mesmo intimidades conjugais jamais vistas por outrem podiam chegar aos ouvidos do inquisidor, confessadas por gente tão temerosa do Santo Ofício como do inferno, a exemplo de Ana e Manoel.

Medos variados, portanto, empurravam a população para as confissões e denúncias ansiosamente esperadas pelo visitador. Mas sobre todos os medos, fossem quiméricos ou razoáveis, imperava um pânico difuso e geral, que, já o dissemos, associava a Inquisição à tortura, pauperização, infâmia e morte. Disso resul-

taram as numerosas confissões no período da graça, sempre bem acolhidas pelo Santo Ofício como prova de submissão ao poder. E a isso ligava-se o hábito de boa parte dos confitentes aproveitarem suas idas à mesa inquisitorial para delatarem outras pessoas, revelando-se autênticos colaboradores da Inquisição. Faziam-no em meio às confissões, a modo de minorar suas culpas, ou por via de acusações formais, lavrando-se em separado o termo de denúncia. Com efeito, se avaliarmos globalmente as denúncias e as confissões dos quatro “delitos morais e sexuais” mais recorrentes nessa visitaçāo — defesa de fornicacāo, crítica ao celibato eclesiástico, bigamia e sodomia —, veremos que o número de indivíduos apresentados “na graça” foi muito inferior ao dos acusados: 78 confitentes contra 208 denunciados. O que estariam a confirmar esses números? Especialmente o medo de confessar, apesar de todas as garantias dadas pelo Santo Ofício aos que se apresentassem voluntariamente; a maioria da populaçāo parecia cultivar a vã esperança de que seus erros passariam despercebidos aos vizinhos, eximindo-se de confessá-los de maneira espontânea. E a contribuir decisivamente para a defasagem entre confitentes e acusados despontavam os “sodomitas”, sem dúvida os mais apavorados com as penas inquisitoriais. Os números confirmam-nos, ainda, a extraordinária vigilância que caracterizava a nascente sociedade colonial, o senso agudo da observaçāo popular, as murmurações e o exercício de memória que todos eram instados a fazer por exigência do inquisidor. Exames de consciência e rastreamento dos próprios erros, lembrança de conversas antigas e fatos remotos, tudo isso se achava na base das centenas de relatos apresentados ao visitador. E, finalmente, o extenso número de indivíduos acusados nos vem outra vez confirmar a ruína das solidariedades locais, o afloramento de preconceitos e o reavivar de rancores — condiçāo *sine qua non* para o êxito do Santo Ofício em sua luta contra a comunidade.

Fortes inimizades teriam levado um rico senhor de engenho de Taparica, Gaspar Pacheco, a ser alvo de denúncias de sodomia e blasfêmias durante a visitaçāo do Santo Ofício e antes dela. A denunciá-lo na mesa inquisitorial, reforçando um processo que corria na Justiça Eclesiástica, compareceu o lavrador Diogo Monteiro dizendo que Gaspar, seu amigo e compadre, era dado a praguejar contra Deus e talvez a praticar sodomias, pois ouvira-o dizer certa vez que preferia ser chamado de “cabrão cornudo” que de somítigo, “dando a entender que o era”.⁴⁵ Meses depois, vencido o prazo da graça, apresentou-se Gaspar Pacheco ao visitador admitindo que, de fato, costumava jurar pelo corpo de Deus, suas tripas, mãos e pés, mas jamais cometera o pecado nefando. Atribuiu a calúnia a um inimigo capital, padre Bastião da Luz, vigário-geral que lhe fabricara “falsamente os au-

tos", convocando seus piores inimigos para o acusarem no eclesiástico. Arrogante, entregou à mesa uma certidão de bons costumes assinada por Fernão Cardim, então reitor do Colégio baiano, e pediu ao visitador que agisse com Justiça. Diante de tamanha petulância, Heitor Furtado nada fez senão lembrar ao intrépido senhor que era grave heresia jurar pelo corpo imortal, ressuscitado e glorioso de Cristo, porque Deus não tinha corpo...⁴⁶

Inimizades, pequenas disputas, dívidas, eis algumas razões para várias denúncias feitas ao visitador, que, a bem da verdade, sempre inquiria os delatores sobre suas relações com os acusados. Embora incitasse desavenças na comunidade, a Inquisição desejava acusações verdadeiras e fundamentadas, ainda que "no ouvir dizer", e não rixas de vizinhos. Mercadores, lavradores e senhores costumavam, assim, acusar-se com alguma frequência, menos por motivos de fé ou moral do que por atraso de pagamentos e coisas do gênero. E nem sempre as querelas envolvendo dívidas eram privilégio dos bem aquinhoados. Francisco Luiz, que usava o ofício de sirgheiro em Salvador, teimara com o sapateiro Francisco Fernandes em que dormir com uma prostituta não era pecado mortal, embora fosse pecado, e como não dirimiam a questão, resolveram apostar uma galinha e perguntar a religiosos sobre o assunto. Desfeita a dúvida, Francisco Luiz recusou-se a pagar o que devia, levando o amigo a denunciá-lo ao Santo Ofício por "defesa da fornicação". Por uma simples galinha, que valia menos de oitenta réis em 1590, nosso "fornicário" acabaria abjurando de leve suspeito na fé, e pagando "dez cruzados para as despesas do Santo Ofício".⁴⁷

Se muitos delatavam por se verem lesados na vida material, outros tantos o faziam por rancor sentimental. Encontramos, aqui e ali, acusações que bem nos sugerem ciúmes de homens e mulheres abandonados e destratados por cônjuges ou amantes. Acusações de bigamia, de uso profano de palavras sagradas e até de sodomia parecem-nos muitas vezes eivadas de mágoa e obsessão vingativa, levando os pobres acusados a situações no mínimo embaraçosas. A denúncia de Luiza d'Almeida contra seu compadre Fernão Cabral, por ela acusado de "defender que o incesto não era pecado", dá-nos boa medida dessas motivações, lembrando-se que a tal "heresia" não passara de inábil tentativa de sedução.⁴⁸ Motivada por ódio confesso foi também a denúncia do mercador Heitor Mendes contra sua esposa Isabel Gomes quando, ao voltar de longa viagem, achou-a casada pela segunda vez por arranjo do sogro.⁴⁹ E, também movida por forte desprezo pelo marido — o ex-alfaiate Pero Dominguez — e por frustrada paixão por outro homem, a jovem Maria Grega acusaria o esposo de só possuí-la por detrás, jamais pelo "vaso natural". Igual acusação faria ainda sua irmã Francisca Grega, com o aval da

família, que detestava o rapaz a ponto de tentar matá-lo à base de "frechadas". Foi esta, pelo menos, a versão de nosso humilde réu, que, mesmo preso e várias vezes acusado, terminaria absolvido pelo visitador.⁵⁰

Medos e ódios, vinganças e desagравos, invejas e ciúmes, eram inúmeras as razões que levavam os indivíduos a confessarem ou delatarem na mesa inquisitorial. Amedrontada pelo visitador, provocada em suas rixas internas, a comunidade também deixaria aflorar os preconceitos que vimos caracterizar as moralidades do trópico, preconceitos contra as mulheres solteiras e negras, contra os que depreciavam o casamento, contra os que exaltavam as virtudes da luxúria, e sobretudo contra os sodomitas — em particular, fanchonos, tibiras e quimbandas. Na distante Metrópole, donde vinha a mor parte dos estigmas aqui adotados, o povo esteve à beira de revoltar-se nas ruas de Lisboa ao ver suspensa a aplicação de açoites em 24 sodomitas recém-condenados pela Inquisição, "principalmente as mulheres" — anotou o funcionário dos Estaos — "[queixosas] de se não executar o castigo neles".⁵¹ Os preconceitos do Reino seriam ainda os da Colônia, e deles se aproveitaria a Inquisição para levar avanti sua missão pedagógica, voltada contra a própria sociedade que a alimentava de réus.

INQUISIÇÃO E SOCIEDADE: ESPELHO DAS HIERARQUIAS

O Edital da Fé afixado por Heitor Furtado de Mendonça em 1591 não estabelecia discriminação de nenhuma espécie ao convocar o povo para os trabalhos da visitação. Assim agia a Inquisição em todos os tempos e lugares, desconhecendo, ao menos em princípio, as hierarquias sociais. Qualquer que fosse o "grau, estado e preeminência" dos indivíduos, todos deveriam confessar-se e delatar os suspeitos de heresia, apostasia e transgressão dos "costumes de fiéis cristãos", dissolvendo-se provisoriamente os privilégios e as lealdades em favor da nova ordem inquisitorial. Suspensos os laços de afeto, autoridade e obediência no plano social, abria-se o caminho para o "reto ministério do Santo Officio" ou, dito de outro modo, para sua ação desbastadora de crenças e moralidades em nome da fé e da Igreja.

Mas, se submetemos a população visitada a um esquadrinhamento de tipo sociológico, veremos que todas as precauções e vontades do Santo Officio não passavam de ilusão. A população miserável e superexplorada da Colônia — for-

ros, desclassificados, índios, escravos, criados — foi muito acusada de faltas morais e sexuais, perfazendo 41% dos denunciados; em contrapartida, somente 15% dos acusados pertenciam à grei dos senhores de engenho, altos funcionários da governança local, juizes, autoridades eclesiásticas, mercadores e fazendeiros, unidos em regra por laços de parentesco. Eram esses, no entanto, os que mais delatavam (48%) e confessavam na graça (37%), juntamente com os setores intermediários de advogados, pequenos funcionários, clérigos, religiosos e trabalhadores livres assalariados: 35% dos delatores e 40% dos confitentes. Por temerem mais o Santo Ofício, por julgarem que tinham muito a perder, eram os bem-aquinhoados que preferencialmente davam mostras de aquiescência e arrependimento em face do visitador. Já os pobres da Colônia, oprimidos no cotidiano, mal ousavam fazer denúncias (17%) ou confissões (20%), temerosos de que houvesse represálias vindas de cima ou de que a engrenagem do Santo Ofício viesse ajuntar-se à opressão que lhes moviam seus algozes do dia-a-dia.

Os miseráveis da Bahia e de Pernambuco foram acusados especialmente pela prática do nefando, ultrapassando 50% dos delatados por esse crime, mas o foram sobretudo por suas relações sexuais com gente poderosa. O elevado índice de nefandos pobres e subalternos da primeira visitação compunha-se, a rigor, de numerosos criados, escravos e forros sodomizados por amos e senhores, mais que de indivíduos precipuamente visados pelos denunciantes. Não por acaso, os principais grupos sociais de nefandos arrolados na visita foram os servidores (20%) e os cativos (13%), sujeitos às vontades sexuais dos que sobre eles tinham domínio. Por outro lado, também a sodomia foi o grande crime a envolver os principais da terra: dos 29 indivíduos da elite colonial que confessaram desvios morais ao visitador, 48% o fizeram por sodomias; e, dos 32 acusados da mesma grei, 50% o foram por idêntica razão. Afinal, já o dissemos, a sodomia foi entre esses crimes o mais denunciado e o mais confessado em toda a visitação do século XVI.

No extremo oposto das culpas, nenhum potentado colonial confessou bigamias, e apenas 9% dos bigamos acusados eram gente da governança ou do grande comércio. Escusavam-se os ricos de admitir segundos casamentos? Evitava a população de acusá-los desse crime? Decerto que não. Nesse caso, convém mais uma vez salientar, o jogo das confissões e denúncias exprimia fielmente a realidade social: indivíduos de posses e *status* dificilmente expunham os interesses envolvidos no casamento a semelhante transgressão, preferindo amancebar-se sem maiores riscos. Já no século XVI, portanto, a bigamia era um crime popular, praticado sobretudo por pequenos comerciantes, trabalhadores livres, artesãos ou funcionários menores da administração pública; 75% dos confitentes e 48% dos acusados

de se casarem pela segunda vez sendo vivo o primeiro cônjuge pertenciam às camadas médias da sociedade, e nada menos do que 25% dos delatos por bigamia eram marinheiros, soldados, homens sem ofício e até escravos. Pelo visto, já nessa época o casamento na igreja estava bem mais difundido entre o povo do que normalmente se supõe.

No tocante à cor ou à etnia dos personagens da visita, os resultados de nossa avaliação em parte confirmam o que vimos sobre a posição social. Por temerem mais que os outros a devassa inquisitorial, os brancos perfizeram 89% dos delatores e 78% dos confitentes em matéria moral e sexual, e possivelmente noutros domínios do monitório inquisitorial. Mas, por serem mais identificados pela população em geral, foram eles os mais acusados (57%). Com respeito à naturalidade, os originários de Portugal eram ampla maioria entre os delatores (68%) e alternavam com seus descendentes “mazombos” a primazia entre acusados e confitentes. Menos visados pelos colonos, que duvidavam mesmo de sua humanidade, índios e negros não chegaram, somados, a 20% dos acusados, prova da escassa atenção que se lhes dava em assuntos morais e sexuais, exceto quando sodomizados por brancos. É forçoso reconhecer, no entanto, que índios e negros jamais cometeriam certas infrações contidas no monitório, a exemplo das proposições errôneas sobre o sexo, o casamento e o celibato, a menos que fossem crioulos extensamente aculturados à moda popular. Na maioria dos casos, se desconheciam a noção cristã de pecado e sequer falavam português, como iriam defender a fornicação ou duvidar da castidade sacerdotal?

À margem da religiosidade e da cultura colonizadora, índios e negros não confessaram nenhum crime moral ao visitador, e somente poucos ousaram delatar os desvios de outrem, como fez o angola Duarte, acusador de dois escravos nefandos, ou a índia Mônica, delatora das fanchonices de Maria de Lucena. No decurso dos séculos XVII e XVIII, surpreenderíamos outros nativos ou africanos a exporem seus amos à Inquisição, como no caso de Joaquim Antônio, corajoso angola que denunciou Francisco Serrão de Castro, cruel nefando do Pará, no final dos setecentos. Mas seriam poucos, a bem da verdade, os que assumiriam atitude tão perigosa para suas vidas. E também o Santo Ofício duvidaria, na prática, da capacidade colaboracionista de “homens naturalmente inferiores”, suspeitos de acusar por motivo de rancor ou ignorância. Sempre que um “boçal” ou nativo depunha, o visitador costumava tratá-lo com desprezo e ceticismo. e ao final do testemunho, quando se reunia a mesa para avaliar o crédito do depoimento, era comum discutir-se a capacidade do depoente, se “era ou não ladino”, se “falava bem o português”, se apesar de sua cor e degradação dava “mostras de bom enten-

dimento". Em sintonia com os valores do colonialismo, o Santo Ofício tornava letra morta a suspensão dos privilégios apreçoada no Editto da Fé. Longe de suspendê-los, espelhava-os fielmente, recebendo a colaboração das frações dominantes da sociedade e excluindo os deserdados e explorados, que mais apareciam nos processos como vítimas ou réus.

Em colônia de poucas mulheres brancas, a visitação quinhentista só poderia se concentrar na população masculina: 83% dos acusados, 81% dos confitentes e 77% dos delatores. Quanto à participação das mulheres, já bem oprimidas no plano doméstico, foram pouco acusadas (18%) e confessaram em pequena escala (19%). No entanto, levando-se em conta sua escassez numérica, denunciaram bastante (23%), especialmente os homens que as haviam hostilizado no passado. Não resta dúvida de que também para elas o Santo Ofício era perigoso e, dependendo do quanto pecassem, podia levá-las a graves penitências; mas, paradoxalmente, a Inquisição não deixou de ajudá-las, em diversas situações, contra a opressão misógina que lhes impunham os lusitanos e os brasileiros d'além-mar.

Com relação ao estado civil de nossos personagens, verificamos um exato equilíbrio entre casados e solteiros acusados de crimes morais (43%), embora alguns denunciados (17%) o tenham sido justamente por fraudarem o sacramento matrimonial. Mas entre os confitentes e os denunciante sempre predominaram os casados, respectivamente 53 e 57% — o que, longe de sugerir sua maior adequação à moral oficial, indica-nos mais uma vez que as pessoas mais estabelecidas na sociedade eram as melhores colaboradoras da Inquisição.

E, por fim, os delitos morais pareciam ser, à primeira vista, um assunto de cristãos-velhos: 60% dos acusados, 87% dos confitentes e 91% dos delatores. Acaso não pecavam os cristãos-novos, superados até pelos neófitos entre os acusados de crimes morais ou sexuais? Outra deve ser a resposta: possivelmente, sendo os cristãos-novos um quase sinônimo de judaizantes, e alvos prediletos da Inquisição, não faltariam atitudes "criptojudaicas" para incriminá-los ou levá-los a confessar na mesa de Heitor Furtado. E, por outro lado, se apareciam pouco como delatores desses crimes, era porque certamente evitavam expor-se à visitação por questões de somenos importância — ao menos para eles enquanto grupo. Suspeitos de heresia por sua origem judaica, mais que por supostas condutas heréticas, os cristãos-novos pareciam fugir dos contatos com o visitador, escusando-se de incriminar os transgressores da moral, ainda que o quisessem fazer. Afinal, era-lhes difícil acusar espontaneamente na Inquisição, sabedores do caráter anti-semita que animava o Santo Ofício em todo o mundo ibérico.

Desse modo, numa visão de conjunto, eram as regras da sociedade — misto de valores metropolitanos com as hierarquias e as exigências da colonização — que presidiam o sinistro jogo de confissões e denúncias exigidas pelo visitador. Ao contrário do que rezava o Edital, o grau, o estado e a preeminência dos indivíduos tornavam-se elementos decisivos nos atos de acusar e confessar. O delator típico era o branco português bem posicionado na sociedade, homem casado e cristão-velho, que muito tinha a perder se virasse réu do Santo Ofício — perfil próximo ao do confitente. As mulheres compareciam pouco, ao menos na visita colonial do século XVI, mas não hesitavam em utilizar o Santo Ofício como instrumento de desagrvos pessoais contra homens hostis ou indesejáveis. Quanto ao perfil dos denunciados, decerto mais heterogêneo, destacavam-se o homem simples, o colono pobre, o trabalhador manual e o servil, português, mazombo, e até mestiço — alvos privilegiados pelas acusações de 1591 a 1595. A rivalizar com eles somente os escravos e desclassificados, gente que, além de violentada no cotidiano, foi ainda indiciada pelo Santo Ofício como inimiga da Igreja.

A tarefa aculturadora da Inquisição não pôde nem quis, a rigor, ignorar as regras básicas da estratificação social. Sua atuação por certo alterava o fluir do cotidiano, disseminando o medo, rompendo solidariedades, ativando inimizades e despertando preconceitos, sem o que tornar-se-ia impotente. Sujeitava a sociedade a seu domínio, mas não era capaz de dissolver o tecido social, verticalizando em seu único proveito o sentido de obediência. Na Colônia, como na Metrópole, agia a Inquisição ao lado dos senhores e dos potentados, cruzando-se os poderes, fundindo-se os privilégios. Vulnerável às hierarquias, a Inquisição seria também penetrada por vasta gama de preconceitos gerados na sociedade e na cultura popular. O rastreamento das heresias ficaria, em múltiplos aspectos, limitado e cerceado de antemão.

NOTAS

1. Siqueira, Sônia. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo, Ática, 1978, p. 135-139.
2. Saraiva, A. José. *Inquisição e cristãos-novos*. 5. ed. Lisboa, Estampa/Imprensa Universitária, 1985, p. 101-112.
3. Moreira, Antônio J. e Mendonça, José L.D. de. *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, p. 142.
4. Siqueira, Sônia. Op. cit., p. 145, nota 3 e p. 150 (comissão passada ao bispo pelo cardeal D. Henrique — rei e inquisidor-geral de Portugal). Delegação idêntica ocorreu na América espanhola antes da instalação dos tribunais. V. Mariel de Ibáñez, Yolanda. *El Tribunal de la Inquisición en México (siglo XVI)*. México, U, 1979, p. 33 e segs.
5. Salvador, J.G. *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição*. São Paulo, Pioneira/Edusp, 1969, p. 85.
6. Siqueira, S. Op. cit., p. 150.
7. Bethencourt, Francisco. *Inquisição e controle social*. Lisboa, 1986, exemplar mimeografado, p. 2.
8. Siqueira, S. Op. cit., p. 149.
9. Novinsky, Anita. *Cristãos-novos na Bahia*. São Paulo, Perspectiva, 1972, p. 110.
10. Siqueira, S. Op. cit., p. 184-185.
11. Bethencourt, F. Op. cit., p. 5.
12. Garcia, Rodolfo. Introdução. In Abreu, J. Capistrano de. (org.) *Primeira visitação do Santo Officio... Denúncias de Pernambuco (1593-1595)*. São Paulo, Eduardo Prado, 1929, p. VII. Tb. Siqueira, S. Op. cit., p. 199.
13. Monitorio referido em Garcia, R. Op. cit., p. XX e segs. Exclusão da bestialidade e da molície no Regimento do Santo Officio de Portugal em 1613: In Silva, José Justino de Andrade e (org.). *Coleção cronológica da legislação portuguesa*. Lisboa, 1855, Livro 1, título V, parág. 3.
14. Bethencourt, F. Op. cit., p. 12.
15. Salvador, J.G. Op. cit., p. 96 e p. 105-107. Foram confiadas a dois comissários do Santo Officio: Antônio Rosado (Pernambuco) e Luiz Pires da Veiga (Sul).
16. Novinsky, A. Op. cit., p. 129 e segs.
17. O livro dessa visitação foi descoberto por acaso pelo historiador José R. do Amaral Lapa, pesquisando no ANTF em 1963. Ver *Livro da visitação do Santo Officio da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis, Vozes, 1978. O autor nos esclarece muito sobre o episódio no capítulo introdutório, "A visita oculta", p. 19-38. Dissemo-la extemporânea por três razões básicas: 1) a Inquisição portuguesa havia muito abandonara esse expediente em todos os domínios lusitanos quando enviou o visitador ao Pará; 2) a

máquina inquisitorial era, então, uma pálida lembrança da poderosa instituição que fora até o início do século XVIII — “diluiu-se” no Estado reformado do marquês de Pombal e ficou limitadíssima em suas funções; 3) a razão de ser do Santo Ofício, isto é, a distinção entre cristãos-velhos e novos, estava em vias de desaparecer — o que ocorreria em 1773. Também F. Bethencourt considerou essa visita “completamente defasada da estratégia surgida no continente desde a Restauração.” Op. cit., p. 6.

18. Bethencourt, F. Op. cit., p. 7.
19. Foi o que sugeriu José Pedro de Matos Paiva, analisando as visitas pastorais em Portugal nos séculos XVII e XVIII: Inquisição e visitas pastorais. Dois mecanismos complementares de controle social. Comunicação apresentada ao I Congresso Luso-Brasileiro sobre a Inquisição, Lisboa, 1987. Convém lembrar que o próprio instrumento das visitas diocesanas nas paróquias era um antigo mecanismo utilizado pela Igreja desde a Alta Idade Média, com a cobertura dos poderes civis. Regulamentadas nas capitulares de 742, 769 e 813, e pelo Sínodo de Arles em plena época carolíngia, seriam aperfeiçoadas pela Inquisição dominicana e, no século XVI, pelo Concílio de Trento. V. Londoño, F. Torres. Visita pastoral a São Luís de Vila Maria del Paraguay em 1765. São Paulo, s.d., exemplar mimeografado, p. 4-5.
20. Siqueira, S. Op. cit., p. 160-168 e p. 172-181. Novinsky, A. A Igreja no Brasil colonial. Agentes da Inquisição. *Anais do Museu Paulista*. Tomo XXXIII, 1984, p. 26-34. O mesmo nos informa Daniela Huono Calainho com base em extenso levantamento de familiaturas expedidas para o Brasil — projeto “Inquisição e sociedade: os familiares do Santo Ofício no Brasil Colonial” (mestrado/UFRJ).
21. Boschi, Caio César. As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia. Comunicação apresentada ao I Congresso Luso-Brasileiro sobre a Inquisição. Lisboa, 1987, p. 37.
22. *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia (1707)*. São Paulo, 1853. Livro V. título XXXIX, relativo às “Devassas”: previa “devassas gerais”, feitas por ordem do bispo “ainda que não haja infâmia ou indício contra pessoa alguma”.
23. Idem, título XVI, parág. 959 (sodomia) e parág. 341 do “Regimento do Auditório Eclesiástico” à p. 75 das Constituições (bigamia).
24. Boschi, C.C. Op. cit., p. 19 e segs.
25. Assim determinou o Concílio de Trento, secção XXIV, cap. III, apud Londoño, F.T. Visita pastoral..., p. 5.
26. Figueiredo, Luciano R. de A. O avesso da memória... Relatório final de pesquisa apresentado à Fundação Carlos Chagas. São Paulo, exemplar mimeografado, 1984, p. 50.
27. Londoño, F.T. Iglesia y transgresión. Las visitas pastorales. São Paulo, exemplar mimeografado, 1982, p. 14.
28. Mott, L.R.B. Um nome... em nome do Santo Ofício: o cônego João Calmon, comissário da Inquisição na Bahia setecentista. Salvador, exemplar mimeografado, s.d., 17p.
29. Lapa, J.R. do A. Atribulação de um servidor do Santo Ofício no Brasil. In op. cit., p. 40-61.
30. Rafael Carrasco afirma que a Inquisição era perfeitamente consciente da importante aju-

- da que representava a confissão e punia sempre com maior rigor os nefandos que impediam seus parceiros de confessarem na sacramental. V. *Inquisición y represión sexual en Valencia*. Barcelona, Laertes Ediciones, 1986, p. 17.
31. Devo esta informação a Lana Lage da Gama Lima, que observou a recorrência daquelas atitudes nos processos de solicitação incluídos em sua pesquisa sobre o clero colonial.
 32. Sobre o assunto, V. Azevedo, João Lúcio de. Os jesuítas e a Inquisição em conflito no século XVII. Lisboa, Boletim de Segunda Classe da *Academia de Ciências de Lisboa*, vol. 10, p. 1-9.
 33. Salvador, J.G. Op. cit., p. 149-150.
 34. Novinsky, A. *Cristãos-novos...*, p. 130.
 35. Bennassar, Bartolomé. Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su pedagogia del miedo. In Alcalá, Ángel et alii. *Inquisición Espanola y mentalidad inquisitorial*. Barcelona, Ariel, 1984, p. 174-185.
 36. Nome pelo qual ficou conhecido o palácio dos Estaos, onde funcionava o tribunal lisboeta, situado na praça do Rocio. Atualmente é o Teatro D. Maria I.
 37. *Primeira visitação... Denúncias da Bahia (1591-1593)*. São Paulo, Eduardo Prado, 1925, p. 406-408; 420-421.
 38. Para os preços de escravos em 1572 e moedas ver Mattoso, Kátia. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, p. 90; 252.
 39. O caso completo acha-se em ANTT/IL., processo 11061.
 40. O sapateiro Lessa confessaria em Pernambuco (período da graça, a 23 de novembro de 1593) várias relações nefandas. Continuará a mantê-las, porém, e a 27 de maio de 1594 tornaria a ser acusado por um rapaz a quem sodomizara no dia anterior — o que lhe rendeu um longo processo e grave condenação. ANTT/IL., processo 8473.
 41. *Denúncias de Pernambuco*, p. 73-74; 107-108.
 42. Idem, p. 52-53; 70-72.
 43. *Denúncias da Bahia*, p. 453-455.
 44. *Primeira visitação... confissões de Pernambuco (1594-1595)*. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970, p. 99-102.
 45. *Denúncias da Bahia*, p. 238.
 46. *Primeira visitação... Confissões da Bahia (1591-1593)*. Rio de Janeiro, F. Briguet, 1935, p. 109-110.
 47. ANTT/IL., processo 17807.
 48. *Denúncias da Bahia*, p. 365-366.
 49. Idem, p. 309-310.
 50. ANTT/IL., processo 2525.
 51. Idem, livro 7 (lista de autos-de-fé celebrados em Lisboa) — informações sobre o auto de 27 de maio de 1645.

DO PECADO À HERESIA

*A parcialidade do Tribunal do Santo Ofício é
de alguma forma institucional.*

Antônio José Saraiva

No vasto domínio das transgressões puníveis pelas justiças do Antigo Regime, a heresia era de fato *sui generis*, exigindo uma prática judiciária em alguns pontos distinta da habitualmente empregada em outros crimes. Delito religioso, ainda que referido a comportamentos e não a crenças, a heresia em muito se distinguia do crime comum perpetrado contra pessoas ou bens, ou mesmo do crime de lesa-majestade, ofensivo ao rei e ao Estado. Homicídios e roubos, estupros e agressões físicas, traições e latrocínios, eis alguns atos criminosos perfeitamente identificáveis pela existência de vítimas ou de vestígios materiais, levando os poderes competentes a simplesmente apurarem as responsabilidades. Presos os suspeitos, ou culpados notórios, os magistrados limitavam-se a extrair a confissão dos réus, não raro por meio de torturas, impondo-lhes castigos teoricamente proporcionais aos delitos. E, como bem nos lembra Foucault, a punição de grandes criminosos, cujos atos implicavam a pena de morte, era sempre atroz, pública, exemplar, expressiva da “vingança do rei” e desprovida de claro sentido correccional.¹ A ênfase do castigo recaía, por certo, na figura do criminoso, dilacerado como exemplo do que mereciam sofrer os transgressores da lei; mas o ato de julgar incidia unicamente sobre os crimes, levando-se em conta as circunstâncias atenuantes ou agravantes do delito.

Tratando-se de heresias, pelo contrário, tão ou mais importante que os atos criminosos era a consciência do transgressor ao cometê-los. Matéria-prima essen-

cial dos inquisidores, os atos não passavam, a rigor, de indícios, pistas de que o indivíduo poderia “sentir mal da fé católica”. Assim como o “guardar o sábado”, por exemplo, não fazia do suspeito um judaizante consumado, o defender a fornicção, o cometer um ato sodomítico, o proferir uma “oração diabólica” não convertiam os responsáveis em hereges convictos, embora fossem gestos altamente suspeitos de *erro* consciente. Aos inquisidores, juízes de fé, sempre cabia inquirir sobre as intenções do réu, seu pensar e seu sentir; à diferença do delito comum, a heresia já implicava o julgamento simultâneo e articulado do crime e do próprio indivíduo criminoso. Crime gravíssimo, a heresia somente se construía — e não apenas se provava — na mesa da Inquisição, haja vista a extraordinária importância assumida pela consciência do réu na formação da culpa. O Santo Ofício limitava-se, com relação aos atos, a recolher indícios, fragmentos mais ou menos consistentes de intenção herética, com base na suspeição apriorística que lançava sobre algumas condutas. Em meio à inquirição do acusado, aí sim, tratava de averiguá-las em profundidade, confrontá-las com a vida do réu, remontá-las à luz dos critérios inquisitoriais e construir, se possível, a substância da heresia. Tratava-se ainda de uma pesquisa arcaica, bem ao estilo cristão, voltada para a decifração das vontades que levavam o indivíduo a perpetrar tal ou qual ato; mas já se esboçava na mesa do Santo Ofício o esquadramento do próprio infrator, seu modo de pensar, sua vida, sua natureza e seu passado.²

Por outro lado, deslocando-se o problema para a esfera dos desvios morais, as atitudes assimiladas às heresias afastavam-se tanto dos pecados quanto dos crimes afetos à Justiça Eclesiástica, conforme vimos em capítulo anterior, apesar de pertencerem todos ao vasto campo de transgressões religiosas. Mais do que arriscar a própria alma, e quiçá as alheias, como no caso dos pecadores; mais do que perturbar a ordem familiar da cristandade, a exemplo dos raptos ou adúlteros, os “hereges da moral” ameaçavam a pureza da fé e a própria Igreja, justificando-se por isso a competência inquisitorial. Certos atos, a bem da verdade, eram já suspeitos de semelhante ofensa, mas dependendo das circunstâncias e intenções do culpado se poderiam caracterizar ou não seus traços heréticos. O rastreamento das intenções, comum a confessores sacramentais e inquisidores, assumia portanto sentidos diferentes nos dois casos: ao confessor interessava decifrar a consciência do penitente a fim de reconciliá-lo com Deus, reeducá-lo, salvar-lhe a alma; para o inquisidor, no entanto, a pesquisa das intenções era parte de uma investigação sobre a vida e a pessoa do criminoso, investigação capaz de desmascará-lo como ousado dissidente da Igreja e de extirpá-lo da sociedade. Se o pecado resultava, antes

de tudo, da falta de doutrina que tornava o cristão vulnerável ao demônio, a heresia era *um crime especial*, delito de fé oposto à verdadeira religião.

Embora se orientassem segundo critérios gerais, adequados à singularidade de crimes heréticos, as práticas da Justiça inquisitorial não foram homogêneas. Via de regra, os “crimes morais” ensejavam processos mais curtos que os delitos marcadamente religiosos, em particular o judaísmo; também os processos despachados nas visitas coloniais tendiam a ser sumários, comparando-se aos julgados nos tribunais do Reino; e, finalmente, atuando durante quase três séculos, a Inquisição foi mais ou menos rigorosa em relação a vários crimes, conforme sua conjuntura particular e o contexto geral da história ibérica e europeia nos tempos modernos.

A exaustiva análise que fizemos dos processos lisboetas entre os séculos XVII e XVIII, ainda que concentrada nos desviantes da moral, permite-nos generalizar sobre os passos do processo inquisitorial no tribunal de Lisboa. Prolongando-se por vários meses ou até anos, os autos se abriam com documentos preliminares relativos às primeiras denúncias, ou com a apresentação voluntária dos acusados feita ao visitador eclesiástico — caso exclusivo das delações —, aos comissários do Santo Ofício e às demais autoridades da Igreja. Seguiam-se as diligências executadas para averiguação das culpas, as investigações sobre a oportunidade de enviar o suspeito ao tribunal, a correspondência entre comissários e inquisidores de Lisboa e a ordem de prisão encaminhada a familiares do Santo Ofício na Colônia. Salvo se tivesse confessado espontaneamente, o suspeito quase nunca sabia que se lhe movia uma devassa secreta nessa fase do processo, até que lhe viesse um familiar da Inquisição para, “em nome do Santo Ofício”, levá-lo preso e embarcá-lo na primeira nau para o Reino, após seqüestrar-lhe os bens (casos de judaísmo, sodomia e outros).

Feito o inventário dos bens nos casos pertinentes, iniciava-se a fase decisiva do processo. O primeiro grande documento era a chamada *confissão*, longa narrativa que fazia o réu de sua vida em relação ao suposto crime de foro inquisitorial. às vezes no mesmo dia em que adentrara os cárceres secretos dos Estaos. Era praxe, aliás, levar o réu à mesa para iniciar o contato com o inquisidor, mas tão logo ali chegava sugeria-se-lhe que viera por vontade própria, animado a acusar-se do que teoricamente não sabia: “Tomava muito bom conselho de querer confessar suas culpas”, dizia o inquisidor, “e lhe convinha muito trazê-las todas em memória para delas fazer uma inteira e verdadeira confissão, declarando toda a verdade” para alívio de sua consciência e bom despacho de sua causa. Intimidado e ciente do seu erro, embora se lhe não declarassem os motivos da acusação e da prisão, passava

o réu a discorrer sobre suas culpas, cuidando de minorá-las aqui e ali ou de negá-las na vã esperança de com isso livrar-se do castigo. Ao longo dessa narrativa, os componentes da mesa pouco intervinham, deixando que o réu falasse “à vontade”, exceto nos casos de teimosos negativos. Ao fim do relato, se lhe admoestavam para que tornasse a refletir no cárcere, reexaminasse sua consciência e completasse oportunamente a confissão exigida. Os inquisidores sempre diziam isso, fosse o réu medroso e confesso, fosse omissivo ou negativo; era um procedimento habitual, destinado no mínimo a minar a confiança do acusado, intimidá-lo e dar-lhe a impressão de que nada podia escapar aos ouvidos do inquisidor.

Passados alguns dias, os inquisidores requisitavam o réu para a sessão de *genealogia*. Deixavam de lado as acusações e argüíam sobre o lugar de nascimento, a idade, o ofício e demais informações sobre os pais, avós e todos os parentes de que se lembrava o acusado, especialmente se haviam sido outrora penitenciados pela Inquisição. Arguição possivelmente montada para a devassa dos cristãos-novos e de seus antecedentes, o inquérito genealógico acabaria vulgarizado para todos os réus, recompondo-se a história do indivíduo em linhas gerais, sempre à cata de algum fato que lhe pudesse incriminar no passado ou na vida dos parentes. Para melhor averiguar a consciência do réu, faziam os inquisidores um breve exame de doutrina cristã, limitado a requisitar o Pai-Nosso, a Ave-Maria e, por vezes, os mandamentos de Deus e da Igreja — coisa que muitos não sabiam dizer. Afinal, se o queriam acusar de heresia, de ofensa consciente à verdade do catolicismo, era preciso investigar sobre o quanto de doutrina conhecia o infeliz.

A confissão e a genealogia eram, como vimos, uma espécie de apresentação do acusado diante da mesa, quase um monólogo do réu sob os olhares austeros do inquisidor. O cruzamento das falas e a imbricação dos discursos viriam nos passos seguintes, e prolongavam-se por muito tempo, embora o despacho de “criminosos morais” não ultrapassasse em regra um a dois anos contados após a prisão. O confronto se iniciava com o chamado exame *in genere*, que, como sugere o nome, consistia numa arguição genérica sobre preceitos e doutrina supostamente contrariados pelo réu, mesmo que este não tivesse admitido culpas na citada “confissão”. Tratava-se de um roteiro preestabelecido de perguntas adaptadas às culpas: se sabia o réu que o casamento era indissolúvel; se sabia que a fornicção era pecado; se sabia que a sodomia era abominável — eis algumas questões feitas aos acusados em tom solene e formal. E, não raro, sobretudo em casos de réus negativos que sabiam os preceitos mas recusavam as acusações, os inquisidores enveredavam já por particularidades do crime, falando mais que os acusados. Após o *in genere*, procediam ao interrogatório *in specie*, às vezes desdobrado em várias sessões e voltado para o

questionamento do crime em particular, suas circunstâncias e seus fatos específicos. Assim reconstituíam os inquisidores a história dos réus, faziam aflorar sua consciência e demoliam-na gradativamente, ensinando-lhes a verdade e obrigando-os a vergar-se diante do poder, no mais das vezes com êxito.

Por mais que o réu admitisse suas culpas, observamos em quase todos os processos julgados em Lisboa — fossem de reinóis ou de moradores da Colônia — a lavratura do *Libelo* acusatório, sinal de que os inquisidores julgavam insatisfatória a confissão por mais ampla que a fizesse o “suspeito”. Redigidos pelo promotor com base em modelos correspondentes ao delito, os libelos exigiam como de hábito a condenação às piores penas do Direito, notadamente se o réu teimasse àquela altura do processo em negar as acusações da mesa. E, nesses casos, bem como nos réus *diminutos* que omitiam fatos sabidos pela Inquisição, o promotor anexava a *prova de Justiça*: “e que sendo o Réu cristão batizado e obrigado a guardar os preceitos da Santa Fé Católica, o fez pelo contrário (...)” — eis como se iniciava a derradeira acusação, incluindo extensa lista de denúncias específicas sem nomear o denunciante, o lugar do crime, os cúmplices, coisa alguma. Rol impreciso e genérico, a prova de Justiça era mais uma pressão contra o réu a modo de arrancar-lhe a confissão; caso se lha resistisse, recebia um procurador indicado pela mesa a fim de elaborar suas *contraditas*, ou seja, refutar denúncias e acusadores cujos nomes lhe não revelavam os inquisidores, nem ao advogado. Não lhe restava saída, portanto, além de fazer novo exercício de memória, lembrar-se de seus inimigos, imaginar possíveis acusações contra o mais vasto elenco de pessoas para, com isso, invalidar as “provas” ou, no mínimo, retardar o despacho final.

Ultrapassada essa fase, recebidas ou não as *contraditas* do réu, feitas as diligências necessárias, a mesa inquisitorial se reunia e discutia a sentença a executar, emitindo seu *parecer* quanto à pena, incluindo as discordâncias entre inquisidores e deputados. Apreciava-o o Conselho Geral, que geralmente optava pelo castigo intermediário entre o mais e o menos rigoroso dos constantes no parecer, lavrando-se a derradeira sentença. Das primeiras denúncias à condenação no auto público ou na sala do tribunal, assim transcorria a saga dos réus do Santo Ofício na imensa maioria dos autos lisboetas. Vários enredos, discursos e consciências desfilavam na mesa inquisitorial entre as pressões do poder e as versões do homem comum, até que, como num passe de mágica, se forjava uma só história e uma só verdade, urdidas tanto pelo inquisidor como pelo réu acuado.

Mas a processualística inquisitorial merece ainda alguns comentários. Em primeiro lugar, os processos despachados nas Colônias, já o dissemos, eram mais simples que o descrito, em se tratando de visitasões especiais com prazos determi-

nados e enorme volume de trabalho. Recebendo confissões e denúncias, e julgando procedente submeter o acusado a processo na própria Colônia, os visitantes mandavam chamar o réu, prendiam-no às vezes, e o submetiam a duas ou três arguições, incluindo os exames genealógico e de doutrina; se fosse negativo ou diminuto, era ameaçado com o famoso libelo — ameaça raramente cumprida —, seguindo-se o parecer e a sentença final. Assim agiu Heitor Furtado no século XVI, julgando em primeira e única instância diversos réus que escapavam à sua jurisdição; assim agiu Geraldo José de Abranches na visita do Grão-Pará, embora só tenha despachado culpas menores, enviando os casos mais graves para Portugal. Comparados aos calhamaços de Lisboa, tais processos eram em maioria sumários, mal passando dos dez fólhos, exceto em casos muito singulares. Estariam esses autos breves e toscos a comprovar desleixo da atuação inquisitorial na Colônia? Não necessariamente, a nosso ver, sendo possível que o mesmo procedimento caracterizasse as múltiplas visitas do Reino ao longo dos quinhentos. Não esqueçamos, afinal, que as visitas eram uma espécie de Justiça itinerante, mais informal e agilizada em sua atuação que o solene Palácio dos Estaos.

Em segundo lugar, tanto nas visitas como nos processos julgados em Lisboa, raramente encontramos o emprego da tortura em réus acusados de desvios morais. Fornicários, detratores do celibato eclesiástico, bigamos, nenhum deles sofreu tormentos, e mesmo os sodomitas negativos dificilmente eram levados ao potro e à polé — únicos instrumentos de tortura utilizados pela Inquisição portuguesa. Privilégio de que gozavam os réus coloniais? Certamente que não, pois muitos cristãos-novos residentes no Brasil, poucos “feiticeiros”³ e raros somítigos sofreram tormentos em Lisboa. Mas, no conjunto, também no Reino a maioria dos “hereges morais” não sofria torturas, sugerindo-nos um quadro de relativo desapego inquisitorial por esse método de interrogatório, ao menos nesses casos. À semelhança de Espanha, parece que também em Portugal “se utilizou a tortura quase exclusivamente em casos de suspeitos de judaizar ou de pertencer às seitas de Maomé ou Lutero”⁴, isto é, em casos de religião.

Em terceiro lugar, veremos que o papel dos procuradores — os advogados dos presos — foi por vezes mais importante que o suposto na “legenda negra” da Inquisição. Eram decerto funcionários do tribunal, somente habilitados se naturais do Reino, cristãos-velhos, limpos de “sangue infecto” e de infâmias morais, e deviam ainda ser pessoas de “letras, prudência, e confiança, graduadas em Cânones ou Leis” e, de preferência, eclesiásticas.⁵ Sua atuação na defesa dos acusados era em tudo dificultada pelas regras do segredo que norteavam o processo — ao qual não tinham acesso —, mas tais homens não foram apenas gardemars da Inquisição,

nem se limitavam a exortar o réu a confessar, alegando que não lhe restava outro remédio. Ao menos no caso de sodomitas — embora talvez não em crimes de judaísmo —, surpreendemos notáveis defesas de advogados baseadas unicamente na ciência que tinham do funcionamento do tribunal e dos critérios da Inquisição para formar as culpas.

Finalmente, é preciso dizer que, na prática, o célebre segredo inquisitorial era muito limitado em se tratando de crimes morais. É certo que nossos réus jamais viam os autos e desconheciam os denunciante, a exemplo de todos os acusados do Santo Ofício, mas sabiam perfeitamente do que eram infamados ao chegarem na mesa inquisitorial. O mesmo não devia ocorrer, admitamo-lo, nos casos de muitos cristãos-novos de terceira ou quarta geração já “integrados” ao catolicismo, salvo por sua origem judaica, que, por discriminação racista — e não por apostasia —, se viam subitamente presos e encarcerados como judaizantes. Não é de admirar que, nesses casos, desconhecêssem o próprio crime... Mas muito distinta era a situação dos desviantes da moral; a imagem kafkiana do Santo Ofício, onde réus perplexos eram acusados não sabiam de quê, em tudo colide com as centenas de processos que examinamos em Lisboa. Sabiam-no muito bem e, mais do que isso, conheciam meios de livrar-se do pior, embora ignorassem por vezes as sutilezas que os inquisidores desejavam ouvir em suas confissões. Conheciam, porém, os atenuantes de seus erros e os agravantes de seu delito, e buscavam desembaraçar-se da arduosa teia que lhes armava o inquisidor.

FORNICÁRIOS E CASADOUROS: IGNORÂNCIA DAS FALAS, EQUÍVOCOS DO PODER

Somente na visita de Heitor Furtado de Mendonça foram julgados réus coloniais por defesa da fornicação e por errônea comparação entre a ordem dos casados e a dos religiosos: no primeiro delito foram-no 19 homens, e no segundo 17 homens e uma mulher. E, convém insistir, nos dois casos eram as falas e suas intenções o objeto de arguição e decifração inquisitorial. No caso dos fornicários, importava desvendar o que havia por trás da racionalização do sexo extraconjugal, possível agressão consciente às interdições do sexto mandamento. Meros juízos da cultura popular masculina, opiniões sobre a licitude dos homens praticarem o sexo com mulheres desimpedidas eram, assim, alçadas ao nível de doutrina ou

antidogma. Algo semelhante se passava com a opinião oposta, a superestimação do casamento em relação ao celibato religioso, capaz de sugerir dúvida sobre o valor da castidade inerente àquele estado e subversão doutrinária da hierarquia entre o clero e os leigos no mundo católico. A valorização popular do casamento e a crítica moralista aos deslizes dos clérigos eram transformadas em questionamentos da própria autoridade eclesiástica no mundo de Deus. Por essas razões tais falas errôneas eram identificadas à heresia, e particularmente atribuídas a inspirações luteranas. “Falsa e herética opinião”, assim a sentença inquisitorial definia a vanglória dos machos que apregoavam seu direito de fornicar. “Que seja declarado por herético”, sentenciou o libelo do Santo Ofício contra um arrogante defensor do estado matrimonial no Brasil quinhentista.⁶

Sendo esses os pressupostos, não é de admirar que o interrogatório desses homens fosse todo pautado no rastreamento de heresias dogmáticas, transformando-se conversas do dia-a-dia em colóquios iconoclastas, engenhos e oficinas em covil de hereges, homens simples em prosélitos. Nos dois casos os modelos de inquirição eram muito parecidos, voltados para a detecção do erro e, sobretudo, da teimosia no errar. Pouco ou nada importava para o inquisidor se quem defendia a fornicação era useiro em praticá-la com duas ou várias mulheres ao mesmo tempo, ou se o elogio do casamento era feito por um leal esposo que apreciava seu estado para a glória de Deus. Que os fornicários se deleitassem à vontade que deles cuidaria o demônio nas profundezas da Terra, e que os maridos e os casadoiros continuassem a prezar o casamento, que deles seria o Reino dos Céus... O que não podiam fazer à revelia do Santo Ofício era, de um lado, negar que pecavam ao fornicar e, de outro, colocar o matrimônio acima do estado religioso. E mais do que proibidos de dizer essas coisas, eram-no ainda de pensá-las como verdadeiras. *O que achavam do assunto? Por que* haviam dito? Se o réu se apresentasse claudicante, inseguro sobre se havia de fato pecado na fornicação simples, o inquisidor não hesitava em argüi-lo: esteve o acusado a dormir carnalmente com mulheres que não a própria, ou com negras solteiras deste mundo? Em caso afirmativo, o que lhe ocorrera no espírito, o que pensara?” O inquisidor não media esforços para vasculhar as consciências: pretendia saber o que pensavam os homens em meio a seus deleites... Mas, lembremos outra vez, pouco se importava com as deleições em si mesmas.

Recorrente no inquérito era a clássica pergunta: esteve o réu em companhia dos luteranos ou chegara a ler seus livros? No caso singular de um homem que, para desonrar um marido sovina e turbulento, disse que seria bom amancebar-se com sua esposa, perguntou-lhe: “acaso aprendera com luteranos que o adultério

era serviço de Deus?⁹⁸ A maioria desses homens jamais andara com luteranos, alguns sequer sabiam ao certo do que se tratava, outros nem mesmo sabiam ler e, em todo caso, nunca ouviriam de austeros protestantes a apologia da irrestrita liberdade sexual, embora deles pudessem ouvir pesadas críticas aos padres... A suspeita inquisitorial sobre o acusado era, contudo, renitente: de quem ouvira semelhantes opiniões? A quem dissera? Quantas vezes? Teimara no erro ou recuara, advertido por outrem? Repetira a muitos em outras ocasiões e lugares? O infeliz era transformado em possível membro de uma seita quimérica ao ser bombardeado com tais perguntas. E mais importante que tudo era, como vimos, averiguar a íntima opinião dos suspeitos sobre a licitude errônea da fornicação e a falsa primazia do estado matrimonial...

Como todos os réus do Santo Ofício, a maioria dos fornicários e casadoiros já se apresentavam ao visitador medrosos e cientes de que suas falas eram matéria inquisitorial, tendo-as ouvido no monitório e nas sentenças de outros penitenciados. Tamanho era o medo que um simples apreciador do casamento, mais do que do clero, se apresentou ao visitador com um roto papel listando seus pecados confessados no foro sacramental, incluindo o deslize de se ter “ajuntado carnalmente com uma negra paga”⁹⁹ e outras tolices, como se fosse possível trocar pecadilhos da carne pelos erros afetos à Inquisição. Buscavam assim demonstrar arrependimento, dor de consciência e, sobretudo, ignorância ou rusticidade ao justificarem seus maus dizeres. O que demonstravam tais atitudes? Antes de tudo, que ao elogiassem o casamento esses homens não faziam senão resguardar seu estado, tê-lo como ideal de vida, repetir sermões de padres, criticar a má vida de certos clérigos e, às vezes, assumir uma discussão teológica que a Igreja fora a primeira a incitar, receosa da Reforma. E quanto aos defensores da fornicação, apenas se jactavam de seus privilégios masculinos, sobretudo em relação às prostitutas, o “mal necessário” que nelas viu Santo Agostinho... Perguntado sobre o que achava da matéria, o soldado baiano Belchior Francisco afirmou que ao dizer isso “tinha para si que não era pecado” dormir com mulheres solteiras “por ser coisa muito geral entre os homens”¹⁰ — expressão inequívoca de uma certa mentalidade popular. E mais engenhoso foi o jovem Francisco Barbosa da Silva, morador em Pernambuco: disse ao visitador que sempe soubera o quanto pecava em dormir com mulheres públicas, mas não sabia ser heresia *dizer* que não era pecado ajuntar-se com elas...¹¹

O último exemplo indica-nos uma outra possibilidade de leitura das condutas dos réus diante do visitador. Suas atitudes nos sugerem também uma minoração consciente de convicções e um forte empenho em descaracterizar qualquer pertinácia. Entre os fornicários, muitos admitiam ter falado sem pensar, sem



malícia, por embriaguez, simplicidade, tola zombaria, etc. Entre os casadoiros, não faltavam os que atribuíam seus erros à ignorância, ao bom conceito que Deus tinha dos casados, ao mau passo de algum clérigo... Não entendiam que ofendiam a Igreja ao dizê-lo, e salientavam ter falado sobre o que não conheciam. Indagado sobre o que achava realmente da polêmica dos estados, o soldado Antônio Pires respondeu: "não sei, os *letrados* é que sabem".¹² Resposta significativa, a exprimir a completa dissolução da mentalidade popular em face da doutrina e da cultura escrita. Transtornados, os homens cuidavam de ilegitimar suas opiniões e seus valores, receosos de que fossem assimiláveis a culpas mais gravosas, capazes de levá-los à fogueira ou, quando menos, à humilhante procissão de fé nas ruas da cidade.

Rastreado heresias em falas populares, a Inquisição acabaria por culpabilizar as moralidades da gente simples. No entanto, terminado o julgamento, o Santo Ofício reconhecia que os culpados não eram hereges e justificava sua misericórdia e a habitual leveza das penas aplicadas "respeitando a ignorância, a simplicidade e a falta de malícia" desses homens rústicos e incultos. Por serem ignorantes, deixavam de ser heréticos, merecendo por isso castigos menos penosos. Não seria vão perguntarmos a essa altura, se o Santo Ofício possuía absoluta clareza sobre quem, a rigor, desejava punir. Aos hereges possivelmente enrustidos em homens comuns? Ou a esses últimos, que teimavam por ignorância em contrariar os dogmas católicos? Com toda a certeza, a Inquisição parecia visar aos dois "grupos", que unia de forma confusa, estabelecendo um elo invisível entre a ignorância e a heresia, a rusticidade e o "luteranismo". Empenhado em depurar as moralidades populares, o Santo Ofício fazia-o sob o pretexto ou a suspeita de que neles havia heresias; e, descobrindo apenas homens faltos de doutrina, castigava-os assim mesmo, educando-os na verdadeira fé, embora lhes aplicasse penas menores. Enquanto torpedeava os réus rastreando dogmas heréticos onde só havia opinião popular, o Santo Ofício confundia objetivos e pretextos, alvos reais e imaginários, transtornando os acusados e a si mesmo. Mas não deixava de prestar um grande serviço à Contra-Reforma, estigmatizando as consciências e deixando claro para todos que entre o pensar e o dizer muito exame devia fazer o fiel católico, sob o risco de bandear-se para o lado dos inimigos da Igreja e expor-se aos piores castigos. Ao final das contas, hereges ou ignorantes da fé, os defensores da fornicação e os detratores do celibato religioso acabariam convencidos de que *erravam* ao dizerem tais coisas. Se antes da experiência inquisitorial esses homens desconheciam a Verdade, ou a confundiam com meras opiniões, depois de instruídos pelo castigo aprendiam a discernir entre o dogma e o erro e, certamente, a calar em assuntos que só cabiam aos letrados do poder. E, vitória importantíssima da Inquisição,

aprendiam que a castidade era o mais belo dos estados, que o clero era a mais virtuosa das ordens e que o sexo era, também para os homens, um sinônimo de culpa.

Poucos indivíduos negaram seus erros ou afrontaram a Inquisição nesse domínio das proposições. Entre eles figurou o rico lavrador e mercador Francisco Mendes, cristão-novo que morava em Iguaçu, homem muito acusado por defender o estado dos casados, embora fosse solteiro. Talvez por medo de confessar qualquer coisa e com isso atrair suspeitas de judaísmo — pois bem sabiam os cristãos-novos quem eram os réus prediletos do tribunal — Francisco negou que discutira o assunto, que elogiara o casamento e tudo o mais. Acabaria recebendo o maior castigo aplicado a “casadoiros”, mais pelo silêncio obstinado diante da mesa do que pelas frases ditas em alegre conversa de quatro anos antes.¹³ Cristão-novo como Francisco Mendes, Diogo Nunes apresentou-se desafiado perante Heitor Furtado. Já o desabonara ser irmão de João Nunes, um dos homens mais denunciados na visitação por ter um crucifixo próximo ao “sujo servidor” em que depositava suas fezes, por ler texto tridentino e dele discordar, por viver amancebado com uma tal Barreta, mulher casada, e por dizer que só pecava venialmente ao viver com a moça. Diogo, nosso conhecido de outro capítulo, era riquíssimo senhor de engenho em Pernambuco, e vivia exaltando suas virtudes de macho: deitava-se com quantas negras quisesse, dizia sempre, pagando-lhes por esses favores... Chamado pelo visitador após várias denúncias, afirmou que não se lembrava de nada, era “bom cristão” e o “seria até a morte”; apertado pela mesa, disse que não ouviu nem sabia se era ou não pecado dormir com mulheres solteiras e que não se preocupava com isso ao fazê-lo com as negras; e mais, admitiu que sempre confessara seus prazeres na sacramental, e não obstante os padres lhe dissessem que pecava mortalmente, nenhum deles sabia que intervinha paga nesses ajuntamentos — o que para o rico senhor, neutralizava o pecado. Arrogante, concluiu a primeira arguição insistindo na dúvida sobre se realmente pecava ao dormir com tais mulheres, já que cumpria a sua parte e lhes dava qualquer coisa em troca... Diogo Nunes pagaria caro — em dinheiro, diga-se logo — por tamanha irreverência em face da Inquisição.¹⁴

Outro a esconder suas “idéias fornicárias” diante do visitador foi ninguém menos que Fernão Cabral de Ataíde — famoso patrocinador da “Santidade” em suas terras. Fernão Cabral era um herege por conveniência: deixava que os índios cultivassem religiosidades sincréticas em seus domínios, reverenciava-os e estimulava-os para tanto com o único fito de usufruir o trabalho dos nativos. Era um protótipo de senhor colonial, sempre avesso à catequese dos escravos... Inúmeras

vezes denunciado, embora tenha confessado na graça, acabaria preso e argüido pelo visitador. Mas Fernão Cabral era também acusado de um delito não confessado: apregoar que dormir compadre com comadre não era pecado, frase que emitiu quando tentara seduzir sua comadre Luísa D'Almeida. O processo de Fernão talvez seja o mais longo dos julgados por Heitor Furtado, não só pela vasta documentação relativa à Santidade como pelas quatro longas sessões de interrogatório que o visitador impôs ao réu. E, curiosamente, razoável espaço das três últimas arguições foi ocupado não pelos fatos da Santidade, que disso o réu já havia tratado anteriormente, mas pela "defesa da fornicação qualificada" omitida na primeira confissão. Acuado pelo visitador, Fernão Cabral confessaria outras culpas de que não estava delato: reconheceu ter dito que não havia pecado em dormir homens com mulheres, desde que negras e não "brancas honradas"; admitiu que praticara um ato de sodomia com certa índia virgem em suas terras; mas negou-se a confessar seu envolvimento com a comadre. Só na última sessão, impressionado com a ameaça do libelo, resolveu confessar tudo, inclusive que fora o célebre João Nunes quem o havia aconselhado a negar: "o bom era, neste juízo da Santa Inquisição, negar sempre a verdade", pois "parvos" eram os que confessavam. Temendo "que lhe dessem maus tratos" por tamanha obstinação, Fernão resolveu admitir esta última culpa, mais preservada pelo réu do que seu envolvimento na "herética seita" da Santidade.¹⁵

Francisco Mendes, Diogo Nunes e Fernão Cabral, três exemplos de resistência diante do inquisidor. Pouco havia para temer, reconheçamo-lo, se admitissem logo suas leves culpas, especialmente sendo homens ricos e poderosos da Colônia. O silêncio de um, a arrogância de outro e os perjúrios do terceiro, eis as novas heresias, mais graves que suas falas pretéritas, responsáveis pela pertinácia inquiridora do visitador. Afinal, como dizia Nicolau Eymerich no século XIV, negar, afrontar e perjurar eram traços inequívocos de grandes hereges.

A MÁ-FÉ DOS BÍGAMOS: AFIRMAÇÃO DO NÚCLEO DOGMÁTICO

Entre todos os crimes morais afetos à Inquisição, a bigamia foi certamente o mais perseguido, chegando a superar uma centena o número de réus coloniais processados por se casarem duas ou mais vezes na Igreja sendo vivo o primeiro cônjuge. Nesse caso, vimos que a matéria sobre a qual se debruçavam os inquisidores

era o rito de casamento, a cerimônia tridentina que selava não só a união conjugal mas o uso de um sacramento, símbolo da união espiritual entre Cristo e a Igreja. Era portanto a dimensão religiosa do matrimônio, identificada a um dos mistérios do cristianismo na versão católica, que o Santo Ofício julgava ofendida pelos que desprezavam a indissolubilidade inerente às núpcias. As outras possíveis dimensões e aspectos do casamento, tais como a vontade individual de casar-se, o afeto, a promessa, a aliança de interesses familiares, as circunstâncias que envolviam a união, nada disso importava considerar aos olhos do inquisidor, senão a efetuação da cerimônia *in facie ecclesiae*, verdadeiro sinônimo de casamento para o poder.

Casar-se mais de uma vez na forma tridentina estando unido a outrem, eis o que tornava o bigamo um herege convicto, independentemente das circunstâncias que o tinham levado aos casamentos. Exceto se admitisse consternado que o matrimônio não lhe parecia sagrado, caso em que se mostraria arrependido e aberto para a devida expiação, era considerado herege pertinaz, insistente em encobrir intenções bem próximas às idéias luteranas. Assim o demonstrem os libelos e as sentenças contra os bigamos, por mais francos e detalhados que fossem em suas confissões; não admitindo que se casaram pela segunda ou terceira vez por julgarem desprezível o sacramento matrimonial, eram sempre considerados fingidos e diminutos, revelando "má tenção" contra a Igreja, e "mal sentir" da fé católica. Os bigamos eram, assim, réus condenados de antemão: se confessassem desprezo pelo matrimônio, não deixavam de ser hereges confessos, embora o arrependimento teoricamente os livrasse de penas temporais; se o não confessassem, eram suspeitos de má-fé, a mesma que os fizera burlar a Igreja, envolvendo seus ministros e suas bênçãos em farsas matrimoniais. E, a bem da verdade, não encontramos um só bigamo que admitisse desprezar o casamento — o que, convenhamos, seria extraordinário. Afinal, homens e mulheres que tornavam a se casar sendo já casados podiam ser acusados de muitas coisas, menos de repudiar o casamento. Podiam até desdenhar a indissolubilidade inerente ao sacramento — o que às vezes admitiam —, mas ao menos quando casavam novamente por vontade própria, sem pressões de nenhuma espécie, davam mostras de grande apego pelo rito — valorizadíssimo, aliás, na sociedade daquele tempo. O julgamento dos bigamos era, por isso, cruel e impiedoso, invulnerável a qualquer álbi, indiferente a qualquer drama pessoal. Em nenhum dos crimes morais afetos a seu foro os inquisidores revelaram tamanha coerência de objetivos e propósitos como no julgamento dos bigamos.

Interrogava-os o inquisidor no rastro da má consciência, e antes de argüí-los sobre tal ou qual casamento, perguntava-lhes se sabiam o quanto erravam ao

se casarem pela segunda vez na forma tridentina sendo já casados, e vivo o primeiro cônjuge; se ouviram de alguém que era lícito fazê-lo; se sabiam que o matrimônio não podia ser desfeito, exceto pela morte da esposa ou marido, etc. O Santo Ofício tratava os bigamos como se fossem, também eles, membros de alguma seita antimatrimonial. Por vezes, havendo indícios de que os réus teriam andado em terras de luteranos ou mouros, perguntava-lhes se ali haviam aprendido que o casamento não era sagrado ou monogâmico. Assim ocorreu no século XVI com o forro Antônio Luís, sapateiro de 31 anos, filho de um crioulo e de uma negra guineense. Perguntou-lhe o visitador: “Tens raça de mouro? Sabes se o gentio de Beafar no Rio Grande da Guiné permite aos homens se casarem com várias mulheres? Casaste-te a segunda vez com ‘a tenção de guardar o dito costume’?”¹⁶

Os pobres bigamos e bigamas não pertenciam, contudo, a nenhuma “seita” de hereges, nem guardavam costumes de infieis ao se casarem segunda vez. A única grande razão que alegavam para seus erros confundia-se com a história de suas vidas: seus antigos casamentos quando jovens; longas separações do primeiro cônjuge, não raro motivadas pela aventura ultramarina e colonial; falta absoluta de notícias sobre a esposa; presunções de que enviuvaram; vontade ou necessidade de casar-se outra vez... Era essa a desculpa padrão, a espelhar a extraordinária mobilidade espacial dos ibéricos na época moderna e, ainda, uma vã tentativa de atenuar a má-fé de que eram suspeitos. Os inquisidores ouviam pacientemente esses longos relatos e justificativas para depois perguntarem ao réu: “Acaso fizeste diligência antes de se casar pela segunda vez, a fim de certificar-se da morte da esposa? Por quanto tempo esperaste resposta? Como e em que circunstâncias soubeste da morte? Que pessoas testemunharam os casamentos?” E, deixando que o bigamo respondesse à vontade, pouco importando se mentia ou não, arrematavam com a pergunta demolidora: “Disseste ser viúvo ou solteiro ao contrair o segundo matrimônio?” Questão terrível para os bigamos, que, mesmo quando certos de sua viuvez, costumavam apregoar-se solteiros ao postularem o segundo casamento, talvez porque assim corresse mais rápido o processo matrimonial. Em inúmeros processos inquisitoriais era a partir dessa pergunta, cuja resposta sabia o réu ser do conhecimento do Santo Ofício, que afloravam fatos até então omitidos nas confissões: troca de nomes, necessidade inelutável de se casar, pressões e outros motivos que levavam os homens a se forjarem desimpedidos e habilitados para as núpcias.

Havia ainda os que, alegando ou não a suposta viuvez quando tornaram a se casar, agregavam outras razões que bem nos retratam as motivações do casamento e o cotidiano da vida conjugal no passado. Casavam-se uns por pressões, necessidades, gratidão, miséria, amor e até por luxúria, como no caso do pobre

forro Antônio Luís. Casavam-se outros por sofrerem adultérios da primeira esposa ou maus-tratos do primeiro marido. Tudo isso era narrado em detalhe para um inquisidor enfadado, certo de que jamais ouviria a desejada confissão de que o réu desprezava o matrimônio. O julgamento dos bigamos era praticamente uma farsa em que os inquisidores via de regra sabiam, antes de iniciar-se a arguição, que a confissão dos réus seria diminuta, incapaz de resolver a ardilosa charada que lhes armava o Santo Ofício.

Uns poucos e habilíssimos réus buscavam descaracterizar sua culpa alegando irregularidades em alguns casamentos, o que vez por outra os livrava do castigo. Assim fez o carpinteiro Pedro Álvares, provando que se casara pela primeira vez aos dez anos — e na cadeia —, vítima de uma trama urdida pelo padre, amante de sua primeira “esposa”, nunca consumando o matrimônio por meio da cópula. Assim fez o escrivão da Fazenda d’el Rei na Paraíba, Antônio da Costa de Almeida, alegando que só se casara pela segunda vez em Lisboa após receber carta noticiando o falecimento da primeira mulher, “obra falsa” perpetrada por seu “grande inimigo” Baltazar da Nóbrega, e ainda assim pressionado pelos parentes da segunda esposa. Um e outro safaram-se de processos, ao contrário da maioria dos acusados.¹⁷ A escrava Marta Fernandes, tão exímia na arte de enganar que logrou montar quatro diferentes estórias para seu primeiro casamento, alegou numa delas que sua união era irregular, pois ela e o marido “não deram as mãos, nem disseram palavras de presente, nem clérigo nenhum lhes deu as mãos, nem estive com sobrepeliz, nem com estola, nem lhes disse as palavras do matrimônio na igreja, nem em casa (...)”.¹⁸ Ex-amante de um padre na ilha de São Miguel, ela conhecia muito bem numerosos aspectos da liturgia tridentina, e soube usá-los em sua defesa. A também escrava Lourença Correa da Lapa, moradora em São João de Meriti em 1745, contou que só se casara pela segunda vez porque suas amigas lhe haviam dito que, não tendo “dormido” com o primeiro marido, seu “matrimônio não era verdadeiro”.¹⁹ E, melhor que todos os bigamos, improvisados juristas por exigência da ocasião, foi o capitão de infantaria da Bahia, Afonso Neiva de Mendonça, réu voluntário em 1671. Admitiu que tornara a se casar depois de consultar sacerdotes e certificar-se de que seu primeiro casamento era nulo por cinco razões: fora amancebado com a moça sendo vivo o marido; disse à infeliz que a esposaria se ela assassinasse o esposo — como de fato veio a ocorrer; casara-se com ela entre oito e nove horas da noite — horário proibido pela Igreja; não teve cópula com ela depois de casado; e dela não tinha qualquer notícia havia 14 anos.²⁰ Engenhoso era o nosso capitão, especialmente nas quatro primeiras razões, o que não o livrou porém de um leve castigo inquisitorial.

O Santo Ofício, claro está, deixava afluir numerosas histórias e conversas dos bigamos, mas se mantinha quase sempre inflexível, sobretudo nos séculos XVII e XVIII, tempo em que o casamento tridentino parecia definitivamente assentado no mundo ibérico, em detrimento das uniões costumeiras. Não aceitava, pois, nenhuma desculpa. Maus-tratos do marido ou adultérios da esposa eram boas razões para petições de divórcio, jamais para segundos casamentos; luxúrias e amores eram belas razões para fornicções e amancebamentos, que deles gostava o demônio, mas não para zombar do matrimônio eclesiástico. Gratidão, obrigações, carências, tudo isso podia ser muito bonito ou lamentável, mas não justificava, aos olhos do inquisidor, a terrível bigamia, crime de fé. E nem mesmo as irregularidades da cerimônia poderiam, na maioria dos casos, apagar a “má tenção” do acusado ao contrair novas núpcias, como se o casamento não anulado pela Igreja fosse mera contingência da vida.

Histórias díspares acabavam assimiladas por essa intolerância, coerente no entanto com os objetivos do poder. João Ferreira Matado, homem que em 1715 fora penitenciado em Coimbra por dizer singularmente que o matrimônio não era sacramento(!), e que viria a casar-se três vezes em Abrantes, Castela e Santos (capitania de São Paulo), mudando de nome, apregoando-se solteiro e fazendo de vários padres coadjuvantes de grandes farsas — acabaria rotulado de herege convicto no crime de bigamia por sentir mal do sacramento do matrimônio e da Santa Fé Católica.²¹ O mesmo ocorreria com Urbano Cardoso, ex-carcereiro no Vizeu, vendeiro na Bahia, que contava com sessenta anos em 1701. Quarenta anos antes, esposara Maria Marques em Portugal e, degredado para o Brasil por dar fuga a presos, viria a se casar com Francisca de Barros em Pernambuco, ao receber notícias de que Maria falecera. Tornara pois a se casar, tivera oito filhos, e décadas depois, quando um deles se viu barrado na pretensão de ser padre, veio a saber que sua primeira mulher ainda vivia. Urbano era, sem dúvida, um fiel católico que, ao se descobrir um bigamo, procurou logo o comissário Antônio de Faria para delatar-se. Mas, assim como João Matado, acabaria penitenciado como diminuto e fingido em sua confissão por não declarar que desprezava o matrimônio...²² Um homem de sessenta anos, pai de oito filhos e católico praticante acabaria tão herege quanto o aventureiro João Matado, indivíduo que desconfiava da santidade do matrimônio e, por isso, casava-se e descasava-se a seu bel-prazer.

Nunca a Inquisição foi tão inflexível diante de crimes morais. Obcecada em afirmar o núcleo dogmático do matrimônio tridentino, condenaria todos os que, não obstante apegados ao estado dos casados e ao próprio rito eclesiástico, usavam a Igreja conforme suas conveniências pessoais. Os processos de bigamia se

nos afiguram, assim, como uma comédia ou tragédia de equívocos: homens e mulheres a apregoar o quanto prezavam o casamento na igreja, e inquisidores a esperar em vão por declarações do quanto o desprezavam.

OS SODOMITAS: ENTRE O ERRO DOS SENTIDOS E O SENTIDO DO ERRO

Crime mais denunciado na visita do século XVI, a sodomia praticada entre homens era o único desvio moral que podia, em certas circunstâncias, levar os culpados à morte na fogueira. Assimilada à heresia por razões históricas e teológicas, a sodomia possuía, no entanto, um significado fluido na cultura escrita, no saber jurídico e, conseqüentemente, na prática judiciária inquisitorial. Referida às relações homossexuais masculinas, ora significava especificamente cópula anal com ejaculação *intra vas*, ora aludia a certos hábitos homoeróticos em que tão importantes quanto o coito anal consumado eram a frequência das relações, o gosto pelo sexo nefando e a consciência do praticante em face desses prazeres.

A oscilação teórica dos eruditos e dos juízes do Santo Ofício, vemo-la em diversas sentenças, libelos e pareceres emitidos nos processos. Especialmente nos acórdãos, o “sodomita” era descrito como indivíduo que “efetuara e consumara o horrendo e abominável pecado nefando da sodomia”, especificando-se se fora agente ou paciente em suas relações e aludindo-se, em geral, ao número de parceiros com que perpetrara o crime e quantas vezes o fizera. Por fim, ressaltando-se o “pouco temor de Deus e da salvação de sua alma”, condenava-se o réu às penas cabíveis. O sodomita era, portanto, exposto como criminoso, transgressor das leis divinas e humanas ao cometer um ato sexual específico. Em certos casos, as sentenças ainda incluíam dados agravantes, a exemplo de outros atos sexuais praticados a par do coito anal, como “conatos nefandos”, “acessos por detrás”, molícies e demais torpezas apuradas na arguição inquisitorial. Exceto pela singularidade de ser a sodomia um “crime sexual”, pouca coisa diferenciava, nessas sentenças, o perfil do nefando em relação ao de outros transgressores da lei: crime, circunstâncias agravantes, cúmplices, número de atos criminosos, eis o vocabulário que gravitava em torno da sodomia nos acórdãos do tribunal.

As sentenças eram, aliás, a única peça dos processos levada a público, lida nas praças e igrejas por ocasião dos autos-de-fé; nelas se passava a imagem do

sodomita tão-somente como criminoso, escusando-se o poder de entrar em maiores detalhes sobre “o que não se poderia dizer”. Afinal, se o objetivo da Inquisição era intimidar e divertir a multidão que assistia aos autos, bastava apresentar o nefando como culpado de um hediondo crime, tão merecedor de castigos quanto o judaizante ou o homicida da Justiça civil. Mas as sentenças contra os nefandos possuíam já alguns elementos que talvez apontem para uma qualificação desses indivíduos. O grande sodomita não era só o praticante do coito anal, mas também o exercente, o devasso, o escandaloso, e o incorrigível... É certo que semelhante adjetivação não era exclusiva dos condenados por sodomia: aplicava-se-a aos judaizantes, aos solicitantes e a todos os hereges convictos e pertinazes nos seus respectivos erros. Mas no caso dos somítigos e dos fanchonos, o que significariam tais adjetivos senão a qualificação de certo caráter? O que poderia significar um nefando incorrigível senão o indivíduo que jamais conseguira livrar-se de suas preferências homoeróticas? Estamos certos de que a multidão bem entendia a “fanchonice” inerente ao “nefando incorrigível”, ao ouvir semelhantes sentenças nas vilas da Colônia quinhentista ou no terreiro do Paço em Lisboa.

Dependendo do caso, fosse o sodomita um *habitué* em nefandices, a documentação secreta do tribunal não deixava de explicitar seu *caráter* nefando, insistindo mais na frequência e na contumácia das relações do que nas cópulas anais propriamente ditas. Assim ocorreria no parecer de André de Freitas Lessa, nosso conhecido chefe de fanchonos em Pernambuco, descrito como “habituação à horrenda e nefanda torpeza da sodomia”.²³ Assim ocorreria com o extravagante frei Lucas de Souza, religioso do Pará que dizia aos parceiros que seu ânus era “vagina de mulher”: a um de seus juízes pareceu que era o frei tão culpado de “multiplicados atos com várias pessoas”, tão “inveterado no dito pecado nefando” que não havia “esperança de emenda” para o réu...²⁴ Responsável por “multiplicados atos criminosos”, vicioso “inveterado no pecado nefando”, assim oscilava a figura do homossexual no juízo dos inquisidores.

Nas discussões do processo, transcritas nos papéis secretos que supunham imunes à leitura de estranhos — quanto mais de historiadores —, nossos inquisidores deixavam clara sua preocupação com o caráter dos nefandos, suas possíveis opções homoeróticas ou, simplesmente, seus traços “fanchonos” perfeitamente detectáveis na cultura popular. Mas talvez explicitassem essa preocupação de forma inconsciente, se assim podemos dizê-lo, já que só formavam seu veredito sobre o caráter nefando do réu após arrolarem o número de atos, sua frequência, etc. Não encontramos nenhum juiz a perguntar diretamente ao acusado: “Gostas de manter relações nefandas com homens? Preferes dormir com eles

no lugar de mulheres?" Argüia-o, por outro lado, sobre os atos, as circunstâncias, o número de parceiros, a contumácia... Verdadeiros critérios então utilizados para a decifração do caráter.

Diante de réus arrependidos que confessavam espontaneamente seus atos, indicando parceiros e outros detalhes, o Santo Ofício limitava-se a rastrear a consciência do réu em face de suas "torpezas". Perguntava-se-lhe, genericamente, se sabia que todo cristão devia seguir os mandamentos divinos e que pecava gravemente quem os quebrava; se sabia que o sexto mandamento proibia toda a luxúria, incluindo o abominável pecado da sodomia; se sabia que o pecado nefando era condenado pelas leis natural, divina e humana com gravíssimas penas, em sendo "o pecado que mais ofendia a majestade divina"... Outras vezes, indagava-se-lhe se confessara tais atos na sacramental ou preferira omiti-los; se impedira seus parceiros de fazê-lo, dizendo ou pensando que a sodomia não era pecado... Buscava-se, pois, avaliar a que grau de desafio às leis da Igreja chegava o praticante da sodomia; se a praticava conscientemente sabedor do quanto errava, ciente dos perigos a que se expunha, ou se a fazia ignorante das sanções inquisitoriais ou infernais, prisioneiro tão-somente dos apertos da carne. Interessava particularmente aos inquisidores saber se o réu sentia culpa por seus atos, se os confessava na sacramental e se dava mostras de arrependimento, vergando-se diante da Igreja e do Santo Ofício. Em suma, importava-lhes definir se o sodomita era um mero pecador ou um grande herege. E para se certificarem de que os confitentes voluntários, por mais subservientes que se mostrassem, não mentiam em suas confissões, sempre lhes perguntavam ao final: acaso cometeram mais vezes o nefando, além do já confessado na mesa? A omissão de detalhes conhecidos pelo Santo Ofício — às vezes por mero esquecimento do acusado —, eis o que poderia fornecer a almejada prova de intenção herética contra os sodomitas "falsamente arrependidos".

Apresentados ou presos, os réus de sodomia costumavam revelar-se medrosos, dando mostras de arrependimento e consciência culpada diante do inquisidor. Diziam uns que buscavam se penitenciar rigorosamente após relatarem seus atos na sacramental, e por isso não se haviam acusado no Santo Ofício. Alegavam outros, não sem razão, que haviam praticado o nefando à força, violentado por senhores e homens poderosos — o que os inquisidores costumavam aceitar em se tratando de escravos, criados e servidores. André de Freitas Lessa tentou minorar sua culpa dizendo que fora já "muito enfermo do miolo e pelas luas endoidecia e fazia desatinos fora de seu juízo".²⁵ O médico Lucas da Costa Pereira, homem que violentava mulatinhos nas Minas de Paracatu no século XVIII, reconheceu

que “por cegueira e fragilidade sua não fazia a devida reflexão no mal que obrava, levado somente de seu torpe apetite”.²⁶ E o mulato Manoel Fernandes dos Santos, acusado de sodomizar vários negros na cadeia do Recife, onde se achava preso por homicídio, disse que cometera o nefando por “fragilidade e miséria” da carne, e “por entender que sabendo-se deste crime seria trazido preso para esta Inquisição aonde teria melhor livramento e sairia da dita cadeia em que se achava preso havia 22 anos”.²⁷ Nosso curioso réu almejava encontrar na sodomia e nos cárceres secretos do Santo Ofício o caminho seguro para a liberdade — sinal de que os aljubes coloniais deviam ser aterradores. Fragilidade do corpo, tentação demoníaca, cegueira, torpe apetite, perturbação do juízo, os acusados quase sempre alegavam os apertos da carne e a inconsciência para justificar seus atos. É de supor que falavam com sinceridade, ao vincularem seus “atos torpes” a desejos sexuais, e não a convicções doutrinárias; mas não deixavam, com isso, de eliminar qualquer suspeita de que pecavam por desdenharem os mandamentos da fé.

A grande desculpa dos confitentes voluntários, medrosos e arrependidos, era porém a de que jamais haviam consumado a cópula anal — prova inequívoca de que bem conheciam as regras da Inquisição a esse respeito. Sobreretudo no caso de réus fartamente infamados e acusados por “andar com homens”, de pouca valia seria negar suas relações homoeróticas; se o fizessem, passariam por negativos e poderiam mesmo ir a tormento — o que a todos apavorava. Optavam assim por relatar a mais variada sorte de atos sexuais em todas as circunstâncias possíveis, exceto o famoso derramar de sêmen *intra vas*. Em pé ou deitados, na cama, no chão ou em esteiras, pendurados em escadas, no mato, atrás de muros, em todos os lugares e horas admitiam os nefandos a prática de suas “molícies”. Reconheciam “fazer as sacanas”, penetrações sem ejaculação, gozo nas nádegas, “coxetas”, “punhetas”, “acessos no vaso traseiro”, felações, roçar de membros e toda uma plêiade de “torpezas” substitutivas da *perfeita sodomia*. Admitiam com tais narrativas, serem culpados de molícies, mas não da abominável e perigosa sodomia que poderia condená-los à morte. Num caso extremo, ocorrido não no Brasil mas na “gaia Lisboa” em 1638, frei João Botelho negou obstinadamente ter consumado a sodomia, fosse como agente, fosse como paciente, e só depois do libelo admitiu culpas nefandas, inclusive beijos que tinha dado no “vaso traseiro” de um moço, cheirando-o e lambendo-o, sem confessar no entanto a efetuação de sodomia perfeita.²⁸

Muitos falavam a verdade, alguns mentiam, mas pouco importa avaliar a veracidade de suas narrativas, isto é, se haviam praticado o coito anal ou apenas as molícies confessadas ao inquisidor. Seus relatos indicam-nos, de qualquer forma,

o universo da sexualidade possível de ocorrer nas relações homoeróticas masculinas. Examinando documentação análoga, o historiador dos sodomitas valencianos salientou a reduzida valorização erótica do corpo nas relações homossexuais, lembrando que a linguagem das confissões somente frisava os membros e as partes voltadas para o gozo imediato, fosse ou não por meio da cópula anal.²⁹ O mesmo tipo de descrições sexuais ligadas à ejaculação ocorre nos processos lusitanos, mas não convém esquecermos ser isso um possível resultado da própria argüição, montada para apurar onde e como se havia efetuado o nefando derramamento de sêmen — fato essencial para a formação das culpas. Eventuais carícias e atos eróticos que escapassem a esses “momentos ejaculatórios” só por acaso eram ditos ou registrados nos autos, e talvez o fossem pela fórmula “abraçar e beijar”, muito freqüente na documentação em se tratando de prelúdios amorosos.³⁰ É certo que dificilmente flagramos a nudez nessas relações, mesmo na calorenta Colônia, sendo comum a prática de atos e acessos nefandos mediante o “arriar-se os calções” e o “levantar-se as camisas”, em vez do despir-se por inteiro. Mas a presença da nudez talvez fosse rara na maioria das relações sexuais da época, especialmente nas classes populares, onde muitos dormiam no mesmo aposento sem privacidade nenhuma. Por outro lado, os fanchonos e os somítigos de Lisboa ou do trópico longe estavam do “amor convencional” que norteava, por hipótese, a maioria das relações sexuais. E não apenas por tratar-se de homoerotismo. As proezas confessadas ao inquisidor, o lambar, o manipular, ainda que dirigidas somente para a ejaculação, bem nos sugerem uma exploração mais solta do corpo, só comparável ao que faziam as prostitutas e seus amantes nos bordéis mais afamados da Europa. É o que deduzimos das *Sei giornati* de Aretino, onde não faltam aos diálogos das cortesãs alusões ao poder atrativo das nádegas, ao “mel” que uns e outros sorviam de suas vaginas, e a variadas posições sexuais: “um prefere assim, outro prefere assado” — dizia a prostituta Nanna; “têm artes para darem beijos atrás, para meterem o pescoço entre as pernas, colocam-se à moda de Joana, à cegonha, à tartaruga, à igreja-em-cima-do-campanário, à rédea solta”, etc.³¹

Apertados pelo inquisidor, nossos fanchonos acabavam produzindo numerosos discursos sobre o uso da genitália e a erotização das mãos, da língua, dos dedos, da boca, mas relutavam em admitir o derramamento de sêmen *intra vas*, fosse no próprio, fosse no do amigo. Sabiam perfeitamente que esse ato poderia incriminá-los como autênticos sodomitas e, assim, preenchiam as confissões com narrativas de molícias, incluindo o coito anal interrompido e variadíssimas poluições fora do ânus. Prisioneira de sua morfologia dos atos, a Inquisição fazia o possível para arrancar dos nefandos a confissão das ejaculações anais. Afinal, pensavam os

juizes, se aqueles homens faziam tantas lubricidades sem qualquer pejo, por que não haveriam de perpetrar o “perfeito ato”? O que os impediria? Não lhes bastava, assim, que o indivíduo fosse “homossexual”; era preciso que praticasse a sodomia perfeita.

Em 1689, no julgamento de Doroteu Antunes, um dos amantes do nosso conhecido tabaqueiro Luiz Delgado, os inquisidores chegaram a se irritar com a obstinação do rapaz em negar a consumação dos atos. Provocando a tolerância da Inquisição, Doroteu chegou a dizer que fora várias vezes penetrado pelo amante sem consentir-lhe jamais o “derramar dentro de seu vaso traseiro”, “por não ver naquilo nenhum gosto”, e não “por saber que era mais ou menos malícia” deixá-lo ejacular no ânus. Em outras palavras, Doroteu insinuou que não pretendia “enrolar” o Santo Ofício, minorando seus atos, mas que apenas não lhe aprazia a consumação do nefando; do contrário, tê-la-ia confessado... Colérico, perguntou-lhe o inquisidor: como não fizeste mais coisas do que tens dito, se vivias de portas adentro com Luiz em lugar ermo, à semelhança de “marido e mulher”? Não era “crível, nem verossímil” que nem ao menos algumas vezes deixasse derramar dentro a semente — disse o juiz para o rapaz —, pois a “paixão de semelhante luxúria” não possuía limites, e seus praticantes sempre buscavam consumá-la por meio da cópula anal. Diminuta e fingida, assim considerariam os inquisidores a confissão do réu, “pois sendo sustentado pelo outro tanto tempo, e perdendo o pejo dos primeiros atos, haveria de consentir no mais”, isto é, na propríssima sodomia. Se Doroteu era um fanchono amancebado haveria de ser também um sodomita, eis a lógica inquisitorial na matéria, perdida e confusa entre os atos e o caráter. Mas, nesse caso, os inquisidores não se deixaram trair por seus critérios atomizadores do sexo; recusaram-se a aceitar meras molícies no interior de um concubinato nefando, e qualificaram o réu como “cego, pertinaz e obstinado” na arte de mentir.³² Afinal, alguns inquisidores eram de opinião que o “crime de sodomia, por ser oculto”, podia ser suficientemente provado por “conjecturas e presunções” do poder.

Havia porém réus mais ousados, sérios candidatos a acusações de pertinácia herética, os quais negavam totalmente seu envolvimento com o nefando, incluindo as mais singelas molícies. A Inquisição era nesses casos muito paciente, pelo menos no início da arguição. Perguntava-lhes se sabiam das causas pertencentes ao Santo Ofício; se acaso julgavam-se culpados em algumas delas; se ao menos sabiam por que estavam presos; se sabiam que o sexto mandamento proibía a cópula sodomítica cometida “quando um homem mete seu membro viril no vaso traseiro de outro (...) ou procura por atos próximos o cometer (...) ou con-

sente que outro homem lhe meta (...)”³³ Noutras vezes, a própria arguição geral de negativos seguia rumos especiais, como no caso de Gaspar Rodrigues, feitor que molestava escravos na Bahia quinhentista e ainda era infamado de aderir ao nefando por ter sido cativo dos mouros em Argel. Sabedor desses fatos, perguntou-lhe o visitador: quantos anos andara fora de Portugal em terras mouros? Usavam os infiéis de costumes nefandos? Acaso fora solicitado para cometer esse abominável pecado por algum mouro?³⁴ No juízo dos inquisidores persistiam, sem dúvida, as idéias de um Jacques de Vitry, para quem Maomé — inimigo da natureza — havia disseminado o vício da sodomia entre seu povo.

Mas, diante da aparente indiferença desses homens, que endossavam as interdições doutrinárias sem assumirem nenhuma culpa, os inquisidores especificavam as perguntas e insinuavam acusações contra o réu: se cometeu ou tentou cometer o nefando sendo agente ou paciente, quantas vezes, em quais lugares e circunstâncias; se induziu alguma pessoa a fazê-lo com ele a troco de dinheiro, dádivas, promessas, etc. E, fracassando nas insinuações mais gerais, passavam a questões minuciosas, praticamente narrando as denúncias do processo sem nomear as testemunhas ou os parceiros: em quem penetrou e derramou o sêmen no vaso traseiro, certa ocasião? Por quem foi solicitado e consentiu na penetração? Com que companhia do sexo masculino, estando na cama, “o réu se chegava a ele algumas vezes e lhe dava abraços e beijos na boca e na cara, dizendo-lhe palavras amorosas e colóquios como se fora um amante com sua mulher?”³⁵ Com que pessoas e onde, nos últimos oito anos, “estando ele réu e as ditas pessoas deitadas na cama de noite, meteu ele réu seu membro viril na boca de uma das ditas pessoas do sexo masculino?”³⁶ Em todos esses casos, recusando-se os réus a confessar, eram os inquisidores que produziam os variados discursos sobre o sexo, detalhando atos, posições, gozos e tudo o mais, embora no tom solene e formal que lhes cabia utilizar.

Tais interrogatórios eram em tudo extraordinários: longas e prolixas dissertações inquisitoriais sobre a prática da sodomia, entremeadas de breves falas do réu negativas dos fatos ou da própria validade das questões. Alguns eram tão obstinados em negar que nem sob tortura admitiam ter consumado o ato sodomítico ou mesmo outros. Exemplo raro de coragem e resistência deu-nos o famoso Luiz Delgado, cuja história contamos no capítulo sobre o *nefando*. Aos 25 anos, em 1665, quando preso pela Inquisição eborense por sodomizar seu futuro cunhadinho de 12 anos, Luiz negou com firmeza o coito anal, admitindo tão somente que lhe metera o membro “na virilha entre as pernas (...) derramando apenas na barriga (...), e às vezes na mão do menino”. Levado à polé para sofrer “um trato corrido”.

resistiu ao tormento, sendo condenado apenas ao desterro de Évora e confinado por três anos nas fronteiras de Bragança. Passados mais de vinte anos, era já o rico tabaqueiro colonial de que falamos, quando, por sofrer infinidade de acusações, seria preso e levado para a Inquisição lisboeta. Experiente nas lides do interrogatório, Delgado negaria todas as acusações que teoricamente lhe imputaram os inquisidores, resistindo inclusive ao tormento no potro. Indiferente à admoestação de praxe em que o inquisidor advertia o réu sobre o perigo de morte ou fratura de membros nessas sessões — eximindo-se de responsabilidades em face da pertinácia negativa do acusado —, Luiz Delgado foi levado ao cárcere do tormento. Atado nos braços e nas pernas com oito correias de couro, foi submetido a um “trato” e meio, isto é, a uma e meia volta no torniquete que regulava o aperto das correias, e mesmo gritando por “Jesus do Céu e pedindo misericórdia”, Luiz Delgado não confessou. Utilizaria sua coragem como prova de inocência, e livrar-se-ia assim de possível pena capital.³⁷

Resistências e negativas, inclusive sob os apertos do potro e os solavancos da polé, nada disso faltou a certos somítigos diante da Inquisição. Mas nenhum deles ousou defender-se questionando a moral da Igreja e afirmando, por exemplo, que não se julgavam pecadores por praticarem o nefando. Quando resistiam até o libelo sem confessar, faziam contraditas com o auxílio dos procuradores, limitando-se a incriminar possíveis denunciadores cujos nomes, por sinal, não conheciam ao certo. Assim agiram vários somítigos, a exemplo de Luiz Delgado, igualmente notável nesse domínio. Além de resistir à tortura, elaborou 243 contraditas incriminando centenas de pessoas, incluindo sua esposa, seus ex-amantes, vizinhos e autoridades da Colônia. Refutou, por exemplo, a suposta acusação do ouvidor do Rio de Janeiro — homem que o havia complicado no romance com o estudante José Gonçalves — sob a alegação de que o delator era seu inimigo desde que ele réu o havia xingado de “judeu” — engenhosa maneira de ilegitimar o denunciante aos olhos do tribunal. E refutou as possíveis acusações de seus amantes e sua esposa, elaborando a extraordinária versão de que a mulher lhe cometia o adultério com os criados, razão pela qual todos o teriam acusado ao Santo Ofício. Na história de Luiz Delgado, oposta ao que dele dizia a multidão de acusadores tanto na Bahia como no Rio de Janeiro, sua desprezada mulher era uma grande adúltera, seus namorados uns grandes traidores de sua generosidade e confiança, e seus vizinhos e amigos, alcoviteiros das relações ilícitas que tanto o desonravam. Chegou mesmo a dizer que castigara dois escravos que levavam recados de Doroteu Antunes para a esposa, disposto a sustar aquelas ofensas “por amor dela”, apesar de traído. Talentoso, Delgado enfrentou de fato a Inquisição:



obrigou o Santo Ofício a fazer novas diligências, atrasou o despacho da sentença e ainda confundiu os juízes por ocasião do parecer.

Em outros casos eram os próprios advogados indicados pelo tribunal que instavam o réu a resistir, ajudando-o na elaboração das contraditas e defendendo-o mesmo diante do libelo acusatório. O dedicadíssimo advogado de Luiz Delgado no primeiro processo, em Évora, tentou até descaracterizar as nefandices do réu com o tenro cunhadinho, dizendo que se o acusado lhe fazia “afagos, carícias e mimos, era pelas razões de muita amizade que os uniam, e de estar comprometido a casar-se com sua irmã, e por lhe querer bem”, sendo “muito usado”, aliás, “fazerem-se semelhantes carícias e darem-se beijos e abraços aos meninos naturalmente”. Nem mesmo o imaginativo réu ousaria urdir tão fantástica versão, transformando a popular “coxeta” em mimos inocentes, sabedor do que fizera e de quantos o viram agarrado à criança... Curiosa foi também a defesa que fez o advogado de Luiz Gomes Godinho, réu confesso de praticar a mais variada sorte de nefandices — incluindo felações em escadas e coitos na noite de Natal —, durante 14 anos em Lisboa, até mudar-se para São Paulo, na Colônia, e abandonar o abominável vício. Solidário com o infeliz, defendeu-o o advogado ponderando que “como pela mudança de lugar se mudam os costumes”, já dizia Santo Isidoro, “tomando o réu este exemplo (...), por evitar as ocasiões de pecado se embarcou para as partes do Brasil (...), dando visíveis sinais de arrependimento”.³⁸ Trópico dos pecados, o Brasil tornar-se-ia uma espécie de “recolhimento dos fanchonos arrependidos”, ao menos na imaginação desse aguerrido procurador.

A melhor das defesas que vimos ocorrer nesses processos foi, contudo, a do licenciado Antônio dos Santos, procurador de Doroteu Antunes, réu obstinado em negar o perfeito ato sodomítico com Luiz Delgado. Diante da incredulidade dos juízes, aos quais parecia impossível que o acusado recusasse a ejaculação do amigo *intra vas*, uma vez que vivia amancebado e sustentado pelo amante, retorquiu o advogado: “Porque não é totalmente inverossímil que, penetrando-o o cúmplice, derramasse fora, pois se movia atrás do seu apetite, poderia achar maior deleitação derramando entre as mãos do que derramando dentro do traseiro, assim como há homens que acham maior deleitação no ato venéreo pelo vaso detrás do que pelo diante” em sendo mulheres as parceiras. Dito de outro modo, o advogado afirmou que em matéria de prazer desordenado tudo era possível... Não havia homens que preferiam o ânus das fêmeas à vagina, desviando-se do natural em matéria heterossexual? Não eram também eles culpados de sodomia, nesses casos, embora não fossem fanchonos? Por que não haveria somítrigos adeptos doutras formas de deleite, desviando-se do habitual nas relações nefandas?

Extraordinária visão do sexo demonstrou esse advogado — além de brilhante defensor —, concebendo o prazer como algo difuso e sujeito a numerosos “apetites”, além das cópulas vaginais ou anais. Sem negar a morfologia dos atos sexuais tão cara aos inquisidores, e sem dissociar o sexo do pecado, vinculou a busca de prazeres e o uso do corpo à imaginação e aos desejos de cada indivíduo. E nosso intrépido advogado foi além, esposando a causa do réu, e afirmando que não havia razão para Doroteu ocultar alguns atos, se confessara outros igualmente torpes(!), nem sua vida em comum com o parceiro era motivo para os juízes presumirem tais atos!³⁹ Sua defesa daria resultado: convencidos de que Doroteu era um nefando praticante de *molícies*, os inquisidores o condenaram ao desterro; mas, aceitando a tese de que talvez não praticara a sodomia perfeita, livraram-nos dos açoites, das galés ou de castigos piores.

E tão boa quanto a defesa de Antônio dos Santos, embora menos ousada e mais de acordo com as regras do poder, foi a do próprio réu valenciano Mosén Melchor Armengol, professor universitário preso em 1613. Optando por “dar lições” de teologia moral aos inquisidores espanhóis, admitiu que sodomia e *molície* eram coisas muito distintas, embora ambas implicassem ejaculações. Mas na *molície*, frisou, dava-se a emissão de sêmen *extra vas* e, na sodomia, *intra vas*, “e assim, uma não é semelhante à outra, nem os atentados de uma se podem dizer atentados de outra, *senão que são duas vias diferentes por onde se pode chegar ao deleite carnal e torpe*”. Portanto — concluiu —, se alguns chamavam as *molícies* de sodomias, faziam-no imprópria e figuradamente, tomando o nome *specie* sodomia pelo gênero *peccatum contra naturam* — onde se incluíam as *molícies* de que era de fato culpado. O réu declarou-se, assim, um torpe pecador, mas não o herege “sométrico”, livrando-se com isso da pena capital.⁴⁰

Assim se defendiam, no máximo, em face do Santo Ofício os somítigos das colônias ou das metrópoles ibéricas. Por iniciativa própria, ou por intermédio dos procuradores, buscavam descaracterizar a culpa sodomítica com base na mesma teologia moral da escolástica que fundamentava os inquisidores. Fora da mesa podiam até se vangloriar de suas fanchonices,⁴¹ mas diante dos temidos juízes arriscavam, quando muito, fazer o papel de pecadores “moles”, fugindo da pecha de hereges. Não é de admirar que os austeros inquisidores se confundissem muitas vezes. Afinal, a quem deveriam descobrir e punir? Aos fanchonos, mesmo que não consumassem o coito anal? Ou somente aos amantes daquele coito proibido? Difícil dizê-lo, pois no entender dos inquisidores nem todo fanchono era isento de culpa, mesmo não praticando a cópula anal, e nem todo o indivíduo que a cometesse era culpado de sodomia, a exemplo dos violentados, dos episódicos e dos sinceramente arrependidos. Entre o fanchono da cultura popular e o pratican-

te de cópulas com "pessoas do mesmo sexo" (segundo a definição tomista), assim titubeava o Santo Ofício ao defrontar-se com a sodomia entre homens.

Michel Foucault tem razão, até certo ponto, quando vislumbra no antigo sodomita um criminoso acusado de certo ato sexual; a cópula anal era, com efeito, a principal *referência* para a decifração da sodomia, abominável pecado. Mas, no domínio da Inquisição, o sodomita podia ser menos ou mais do que o simples praticante daquele coito: podia sê-lo menos, se fosse apenas culpado de molícies; podia sê-lo mais, se praticasse a sodomia com devassidão, contumácia, indiferente aos castigos do Céu e da Terra, irredutível a qualquer emenda. Uns e outros eram, contudo, passíveis da punição inquisitorial, punição que inúmeras vezes deixava de lado a prova dos atos e debruçava-se sobre as intenções e o caráter dos indivíduos, como aliás convinha a um tribunal de fé.

NEFANDOS IMPERFEITOS: A HERESIA DISSOLVIDA

Sodomia imperfeita, sodomia imprópria, a qualificação teológica das nefandices heterossexuais já muito nos diz sobre a menor gravidade da cópula anal nas relações entre homens e mulheres aos olhos da Igreja. Mais do que no domínio do homoerotismo, a sodomia se afigurava aqui como sinônimo exclusivo de penetração anal com derramamento de sêmen, excluindo-se das terríveis fronteiras do nefando os demais atos, carícias e molícies. No tocante à ação inquisitorial, que parecia visar mais aos fanchonos que ao "ato propriíssimo" de sodomia, esse desdém em face dos coitos anais heterossexuais se traduziria no reduzido número de processados pelos tribunais lusitanos e espanhóis.⁴²

No Brasil colonial, encontramos algumas confissões e denúncias desses atos nas três grandes visitações, de que resultaram poucos processos. A maior parte dos casos provém da visitação do século XVI, alguns dos quais já citados: Ana Seixas e Manoel Franco, humilde casal que confessou dois atos nefandos após as núpcias; Jácome de Queiróz, cônego pedófilo que andou sodomizando duas escravinhas de seis e oito anos; Joana Nóbrega, prostituta e feiteira infamada por atender seus clientes pelo "vaso traseiro"; Fernão Cabral, que por medo de admitir maiores culpas confessou ter sodomizado uma índia; Pero Dominguez e Maria Grega, casal problemático cuja sodomia renderia um processo ao marido. Com exceção de Pero Dominguez, bem como de um mercador cristão-novo de quem falaremos

adiante, nenhum daqueles casos resultou em processo específico, salvo quando o "sômitigo imperfeito" foi também acusado de outros delitos. Excessos eróticos entre homens e mulheres não pareciam ser do interesse da Inquisição, haja visto o desprezo de Heitor Furtado em face da denúncia contra um tal João da Lagoa, acusado de no próprio ato sexual retirar seu membro da vagina de Inês Pousadas e pô-lo na boca da amante, "sujando-a", conforme as palavras da delatora.⁴³

Na visitação de Marcos Teixeira, surpreendemos mais dois "casais" inculpaos por tais atos: Francisco da Costa, viúvo e funcionário da Relação baiana, e sua cunhada, também viúva, Catarina Nunes, confitentes de quatro ou cinco relações anais; Antônio de Melo, alfaiate, e Isabel de Lima, viúva de um marinheiro a quem traía, quando vivo, deixando-se sodomizar quarenta vezes pelo amante. Nos dois romances nefandos, se assim podemos chamá-los, o visitador não fez mais que registrar as confissões.⁴⁴ Na tardia visitação paraense do século XVIII, três indivíduos compareceram à mesa para confessar tais sodomias: o carmelita Manoel do Rosário, que confessou ter penetrado em duas índias, criadas em seu convento marajoara; o pequeno lavrador de roça Felipe Jacob Batalha, que admitiu persuadir a índia Marcela a cometer o nefando, bem como a viúva Feliciano de Lira Barros; e, por fim, esta última, que confessou suas relações com Felipe, apesar da "repugnância" que tais atos lhe causaram...⁴⁵ O visitador Geraldo José de Abranches somente processou os dois homens, sentenciando ambos a "nunca mais cometer tão feio e abominável pecado" sob pena de, tornando a fazê-lo, serem castigados com todo o rigor.⁴⁶

Do século XVI ao XVIII foram inexpressivas as denúncias e as confissões de "sodomia imperfeita" na Colônia, e raríssimos os processos. A que atribuímos tamanha escassez? Acaso seriam raros os coitos anais entre homens e mulheres? Seriam-no discretos, comparados aos dos fanchonos? Impossível dizê-lo, embora homens e mulheres talvez fossem menos dados à cópula nefanda, e mais discretos ao fazê-la, que os "perfeitos sodomitas". De qualquer modo, a grande maioria desses casos veio ao conhecimento do Santo Ofício por meio de confissões (82%) e, no tocante às denúncias, somente uma resultou de testemunha ocular. O que parece ser indubitável, no entanto, é a pouca valorização atribuída pelo Santo Ofício à cópula nefanda heterossexual, não por acaso chamada de "imperfeita" na tradição escolástica. Apesar de tudo, os que confessaram esses atos à Inquisição pareciam tão medrosos quanto os fanchonos, sabedores de que a sodomia era crime de morte. Em relação aos homens, embora alguns alegassem "luxúria", "embriaguez" ou "tentação demoníaca", afastando logo a suspeita de terem preferência por essa cópula, a desculpa mais corriqueira era a de que, no clímax de seus desejos, haviam se desviado do "vaso natural" e "corrompido" por engano o ânus

da mulher. E não faltaram os que, à semelhança dos homossexuais, diziam não ter “cumprido” *intra vas*, senão fora dele ou na própria vagina, transferindo com isso as suas culpas para o domínio da molície ou da fornicação. Quanto às mulheres, algumas admitiam ter “consentido nessas torpezas”, outras se disseram forçadas, e todas passavam certa imagem de repugnância em face dessas relações.

Mas, via de regra, esses infelizes se apavoravam à toa, pois os visitantes se limitavam a adverti-los do quanto pecavam, instavam-nos a não cometer o nefando e mandavam-nos confessar na sacramental. O caso mais severamente argüido que vimos ocorrer na Metrópole deu-se em 1621, envolvendo a prostituta Maria Machado, mulher de 36 anos, denunciada por dois clientes — um tratante e um religioso — como useira em praticar sodomias. Denúncias desse gênero talvez fossem comuns na Lisboa seiscentista pois, segundo o promotor inquisitorial, a prisão de Maria Machado era um meio de levar as demais prostitutas “indiciadas no dito crime (...) a se emendarem ou virem confessar suas culpas” na Inquisição. Presa e apavorada, Maria pôs-se a negar todas as culpas à mesa e, perguntada se sabia quais eram as causas pertencentes ao Santo Ofício, respondeu: “judeus, fanchonos e somítigos”. Também para gente simples, claro está, sodomia era coisa de fanchonos ou somítigos, isto é, de homossexuais — embora nossa ré certamente soubesse do que era acusada. Apertada pelo inquisidor, admitiria consternada que, “por fraqueza e pelo dinheiro que lhe davam”, cometera diversas nefandices com alguns clientes. O processo de Maria Machado foi contudo exemplar, destinado a “purificar” a prostituição lisboeta, dela erradicando a sodomia; a moça acabaria degredada para o Brasil(!) e, ao que nos consta, não seriam processadas as demais prostitutas “indiciadas” pelo Santo Ofício.⁴⁷

Em terras coloniais, somente dois homens foram seriamente argüídos nessa matéria, ambos na visita do sempre original Heitor Furtado. Do caso envolvendo Pero Domingues já mencionamos alguns aspectos, especialmente o ódio que lhe devorava a mulher (e denunciante) Maria Grega. Mas o que deve ter chamado a atenção do visitador para este caso foi, em princípio, o desencontro das versões de Pero e Maria, ao contrário do ocorrido nas confissões de Ana Seixas e Manoel Franco, igualmente casados na forma tridentina. Quem deflagrou o processo foi a rigor, a irmã de Maria, Francisca Grega, denunciando o cunhado por só possuir a esposa pelo “vaso traseiro”, jamais pelo natural, e ameaçá-la de morte se não consentisse na “dita torpeza”. Quinze dias depois foi a vez de a própria Maria Grega apresentar-se e acusar o esposo, dizendo que nunca seu marido a possuía naturalmente por diante; “muitas vezes” andava com a mão por seu *vaso natural*, punha-a de costas e, “por cima da barriga” lhe alentava os pés metendo seu “mem-

bro desonesto por baixo do vaso traseiro". E ainda lhe dizia que não pecavam naquilo, e que lhe "cortaria a língua com uma faca" se contasse o que faziam "na cama, no chão e sobre a terra". Passados quatro dias, sabedor do que dele diziam ao visitador, apressou-se Pero Domingues a confessar suas culpas sodomíticas. Contou que havia dois anos era casado com Maria Grega e de fato nunca lhe penetrara no vaso natural por ser "moça muito áspera de condição, e o não querer consentir" e que somente uma vez havia cometido a sodomia com a mulher: "cheio de vinho", cuidava que a penetrara na vagina, mas o fizera no ânus, derramando *intra vas*.

Heitor Furtado nada fez sobre o caso até receber nova denúncia de Maria Grega, meses depois, renovando as queixas anteriores. Só então mandou prender e processou Pero Domingues. Transformado em réu, Pero confirmou sua antiga confissão e acrescentou que chegara a esbofetear a esposa por não tê-lo advertido de que a penetrara no vaso errado por ocasião da fatídica cópula. E acrescentou, também, que depois de sua confissão na graça cuidara logo de possuir a mulher pelo vaso natural, "levando-a de sua honra". Acusou, porém, o sogro, a cunhada e a própria Maria de urdirem uma conspiração contra ele, réu, tentando matá-lo e acusando-o falsamente no Santo Ofício. Negou, em suma, que desse preferência ao ânus em suas cópulas com a mulher. Diante da obstinação do réu, o visitador procedeu às diligências, apurou as inimizades da cunhada, do sogro e da esposa, e absolveu Pero Domingues de todas as culpas. Levou o caso às últimas consequências não porque lhe interessassem as mazelas de simples casal da Bahia, que disso tratavam os confessores ou vigários da Vara eclesiástica, senão por suspeitar de má-fé do réu. Talvez fosse um viciado em cometer o nefando com a mulher, talvez perpetrasse mais atos do que o único admitido na graça, perjurando na mesa inquisitorial. Mas, ao constatar que a esposa e os parentes odiavam o moço, deu-lhe crédito e mandou-o seguir em paz.⁴⁸ Afinal, se mesmo em relação aos fanchonos o Santo Ofício não se importava muito com coitos episódicos, ainda que proibidos, por que haveria de se inquietar com nefandices conjugais?

O segundo "grande" processo teve por vítima o jovem mercador Rodrigo Fidalgo, cristão-novo morador em Pernambuco — acusado de sodomizar uma escrava de 15 anos que trouxera de Angola. O caso se tornou rumoroso depois que a própria moça o relatou a umas "negras ladinas", o que, chegando aos ouvidos de Maria d'Almeida, mulher dada a mexericos, acabaria virando denúncia contra o jovem senhor. Convocada para depor, a escrava teve de fazê-lo por meio de intérprete, e admitiu que dormira com Rodrigo uma só vez pelo vaso traseiro, e outra pelo natural; o único problema dessas cópulas foi-lhe acontecer "não reter

as urinas" no dia seguinte, conforme contou — ela ou o intérprete? — na mesa da visitação.

Preso por ordem de Heitor Furtado em razão de não ter confessado esse ato na graça — e talvez porque era cristão-novo e rico —, Rodrigo Fidalgo ficou apavorado. Pôs-se a delatar inúmeras práticas judaizantes da mãe, da tia, dos irmãos, de amigos da família e outros, a exemplo de jejuns, orações e mais costumes "judaicos" — embora frisasse que jamais seus familiares tiveram a intenção de judaizar. Apertado pelo visitador, repetiu sua versão, acrescentando não ter confessado na graça por motivo de viagem. Pois, então, deixando de lado o suposto judaísmo do réu, argüiu-lhe o visitador: sabia que dormir "homem com mulher pelo vaso traseiro é o mesmo pecado *contra natura* nefando"? Pecou desse modo com alguma pessoa? Como se chamava "uma moleca com quem lhe fazia o pecado nefando"? Quem poderia tê-lo visto em tal ato? Rodrigo Fidalgo resistiu: admitiu ter comprado a "moleca", mas negou todos os ajuntamentos carnavais, fossem ou não nefandos, parecendo temer mais a culpa de sodomia que a de apostasia judaica (!?). Mas temeu em vão; não sofreu pena por sodomia nem por judaísmo; somente por se ter omitido no período da graça.⁴⁹

Foram esses, portanto, os casos mais "sérios" de nefandos imperfeitos julgados na Colônia: dois homens processados por suspeita de má-fé ou omissão, mais que por culpas sodomíticas. No domínio da heterossexualidade, a suposta heresia do nefando se dissolvia como por encanto; a sodomia perdia suas cores abomináveis e lentamente escorregava, enquanto ato sexual, para o terreno dos pecados afetos aos confessores sacramentais. Não por acaso, estiveram os inquisidores de Lisboa a discutir se também no caso de "homem com mulher" era o crime nefando matéria inquisitorial.⁵⁰ E pouca coisa se alterou ao decidirem os inquisidores que, apesar de menos grave, competia ao Santo Ofício castigá-lo — decisão meramente teórica, coerente com a estigmatização do coito anal, porém desligada da prática judiciária do tribunal. Em matéria de sodomias, os inquisidores só pareciam ter uma única certeza: a de que o abominável nefando — heresia ou erro de fé — só podia ser vasculhado nas relações entre homens, no mundo dos somítigos e fanchonos "perfeitos".

SODOMIA FEMININA, TRIUNFO DA MISOGINIA

Dos raríssimos processos de sodomia feminina julgados pela Inquisição portuguesa, a maioria provém da visita de Heitor Furtado, sempre ele. Entre 1591 e 1595, 29 mulheres moradoras na Bahia e em Pernambuco foram arroladas pelo visitador por terem alguma vez praticado o nefando umas com as outras, das quais sete se viram processadas na Colônia. Nas décadas seguintes, nenhuma mulher, tanto no Brasil como no Reino, cairia na garras da Inquisição por seus “atos impuros”. E nos meados do século XVII, reconhecendo sua inexperiência nesses casos, o Santo Ofício lusitano decidiria que julgar nefandices entre mulheres não era tarefa da sua jurisdição. Por mais que reprovassem a sodomia feminina, os inquisidores nunca estiveram bem certos de como as mulheres poderiam praticá-la sem o pênis... E, se eram incapazes de perpetrar o supremo ato nefando, dificilmente poderiam cair no terreno da heresia, que, no tocante à sodomia, sempre fora vista como erro de homens. As nefandices femininas seriam doravante equiparadas às molícies, tornando-se objeto de confesores ou, no máximo, das Justiças eclesiástica e civil — e não da Inquisição, tribunal de fé.

Mas já nos processos quinhentistas encontramos o relativo desdém que vimos marcar também o julgamento da sodomia heterossexual. Encontramo-lo nem tanto na defasagem entre o número de processadas (sete) e o de inculpatadas (29), pois o mesmo ocorreu em relação aos demais acusados de faltas morais. Ainda assim, das sete mulheres que, indiciadas pelo nefando, terminaram processadas por Heitor Furtado, apenas três foram castigadas por aquele delito, sendo as quatro restantes punidas por outras culpas de que eram acusadas — comer carne em dias santificados, luteranismo, irreverências, leitura de livros proibidos, etc. E entre as três sentenciadas pela prática do nefando, tão-somente a nossa conhecida Felipa de Souza sofreria castigos rigorosos — açoites e desterro perpétuo da capitania.

O desprezo do visitador pelo “crime” dessas mulheres, vemo-lo menos nos números do que no teor dos processos, das confissões e das denúncias. Comparados aos documentos inquisitoriais sobre o nefando entre homens, os relativos às mulheres apresentam, de fato, sensíveis diferenças. À primeira vista, um cotejo superficial entre as duas séries documentais poderia nos indicar, no caso dos homens, um frenesi puramente sexual, alta circulação de parceiros, encontros breves e pouco afetivos; do lado feminino, ao menos entre as mulheres adultas, encon-

trariamos romances, paixões e criatividade amorosa, porém absoluta monotonia no tocante aos atos sexuais. Quer-nos parecer, no entanto, que nem os somítigos eram homens apenas preocupados com sexo nem as mulheres que experimentaram aqueles prazeres eram sempre mulheres apaixonadas. O modo pelo qual foram vazadas as confissões e denúncias, o ânimo dos inquisidores ao transcreverem histórias e atos nefandos nos dois casos certamente pesaram na descrição que deles fazem as fontes.

Afigura-se-nos indubitável a discrição das mulheres na consecução de seus atos impuros, bem como a presença, aqui e ali, de algum requinte sedutor e amoroso tão ou mais saliente do que as relações sexuais. Raramente vistas nessas situações, as mulheres construíam verdadeiros romances secretos, emplastrados nas sociabilidades femininas de que falamos em outro capítulo. Felipa de Souza mandava bilhetes de “requebros e amores” a Paula de Siqueira; Paula inebriaria-se com a estória lésbica narrada em *Diana*, antes de ceder às propostas de Felipa; Isabel Antônia recobria de veludo, caro e macio tecido, o instrumento com que penetrava sua amante; Francisca Luiz mandava também, “por escrito” recados para a namorada à guisa de reconciliação — e tudo isso na paupérrima e rústica Colônia do século XVI. Dificilimo, com efeito, encontrar fatos desse gênero na imensa maioria das relações entre homens, em que “presentes” e “dádivas” mal se distinguiam da exploração da miséria.

Por outro lado, embora a qualificação das culpadas em juízo fosse marcada pela mesma adjetivação estigmatizante da *sodomia masculorum* — abominável, torpe, nefanda, etc. —, verificamos uma surpreendente uniformidade dos atos sexuais narrados pelas mulheres ao visitador. Coincidentemente, o modo como as mulheres se relacionavam sexualmente era o mesmo em todos os casos, fossem meninas, moças ou mulheres já feitas. Deitadas na cama, às vezes em redes ou no chão, ficavam umas sobre as outras frente à frente, com as “fraldas arriadas” e as “camisas levantadas”, e “uniam seus vasos dianteiros” movimentando-se até chegarem ao deleite que, por sinal, nem sempre admitiam. Jamais se referiam ao uso de “instrumentos penetrantes”, manipulações ou excitações, frequentes nos atos entre somítigos e fanchonos, mas tão-somente a palavras de sedução nas quais Felipa de Souza era mestra. As confissões dessas mulheres eram, assim, preenchidas mais pelas circunstâncias do romance e do encontro do que pela narrativa sexual — ao contrário dos relatos masculinos, que contemplavam os dois assuntos e, particularmente, os dados da cópula. Seriam mesmo assim — homogêneos e desinteressantes para as próprias envolvidas —, os atos impuros confessados pelas mulheres? Ou era essa a imagem que deles passavam ao visitador, receosas do

castigo inquisitorial? E, ainda, até que ponto não seria Heitor Furtado o responsável pela uniformização de relatos que lhe pareciam desinteressantes? Seja como for, a sexualidade feminina vazada nesses documentos afigura-se-nos imperceptível, quase opaca.

Decerto que as mulheres daquela época eram mais criativas sexualmente do que o registrado naqueles autos. Eram-no na própria Colônia, a julgarmos pelo uso de filtros, cartas amatórias, e até pelos romances que incitavam umas com as outras. Eram-no em todos os lugares, inclusive no plano heterossexual e conjugal. Era delas a iniciativa do coito interrompido, sugere-nos Flandrin, usado como técnica contraceptiva até no casamento; afinal, sendo precárias as condições dos antigos partos, sobravam razões para as mulheres limitarem esses riscos, convencendo os maridos a ejacular *extra vas*. E no caso das relações ilícitas, em meio a adultérios ou no seio da prostituição, não seriam as mulheres as mais lesadas com a indesejável gravidez? Não seriam delas as opções de cópula que as preservassem da fecundação?⁵¹ As lúbricas cortesãs de Aretino, as *dames-galantes* de Brantôme, não faltam exemplos de quão criativas podiam ser as mulheres no uso do corpo e na valorização de seus órgãos genitais, contrariando a “falolatria” dos antigos, dos renascentistas e dos próprios teólogos. Em Portugal, as mulheres usavam várias palavras para aludir ao “vaso feminino”, ciosas de seu prazer, de seu corpo ou de seu “ofício”: as freiras de Santa Ana o chamavam de *passarinho*, as de Santa Marta, *carriso*; as do Salvador, *clitário*; as da Rosa, *covinha*; as de Santa Clara, *montezinho*; as putas, *ave de rapina* (!!); as castelhanas, *correio*; as melindrosas, *cousinha*; e assim por diante. Conhecimento popular da anatomia feminina, valorização de tal ou qual sensação ou prazer, eis o que nos indica semelhante vocabulário.⁵²

Além do mais, nos raros casos de “lesbianismo” argüídos em detalhe pelo poder em outros países, temos a exata medida do que podiam fazer as mulheres no máximo de seu ardor, eliminando-se a obscuridade de nossa documentação a esse respeito. A célebre Benedetta Carlini, abadessa italiana estudada por Judith Brown, pelo menos três vezes por semana se trancava na cela com sua amante Bartolomea, “e ficava se mexendo em cima dela até que ambas se corrompiam”. Mas isso era o mínimo que faziam: Benedetta ainda beijava os seios da companheira, e ambas praticavam a masturbação “até atingirem o orgasmo”; segundo confessou Bartolomea, a abadessa “agarrava sua mão à força e, colocando-a embaixo dela, fazia-a colocar o dedo em seus genitais (...) e ficava se mexendo até se corromper a si mesma”. Em dezenas de ocasiões, ambas chegaram a despir-se — fato raro — e a se beijarem e lamberem nas partes genitais.⁵³ Exceto pela “privaci-

dade" de que gozavam as freiras — sobretudo em sendo uma delas abadessa —, não temos razões para duvidar de que semelhantes atos fossem praticados por outras mulheres. E mais ousados eram ainda os acessos da alemã Catharina Linck com sua "esposa" Margareth, pois, além das "torpezas" aqui mencionadas, obrigava a amante a beijar e sugar o pênis de couro que trazia atado à cintura...⁵⁴ O próprio uso de instrumentos era mais comum do que se podia imaginar. A citada alemã usava-o à farta, chegando a molestar sua amante de tanto fazê-lo — assim como outras mulheres eventualmente presas alhures;⁵⁵ também a antiga comédia grega mencionava "instrumentos de couro", usados já pelas autênticas sáficas da era clássica;⁵⁶ e não esqueçamos que os teólogos medievais aludiam aos instrumentos de couro, vidro e outros materiais como indicativos de verdadeiras sodomias entre fêmeas. Enfim, na própria Bahia dos anos 1580, Isabel Antônia era chamada "a do veludo" por motivos perfeitamente conhecidos, inclusive do visitante.

Fica-nos, assim, a clara impressão de que o uso nefando do sexo pelas mulheres na Colônia não se pode perceber nos papéis do Santo Ofício. A que atribuímos esse possível obscurecimento? Podemos atribuí-lo, em parte, à consternação dessas mulheres diante do visitante, conforme bem observou L. Bellini:⁵⁷ instadas a falar diante de homens estranhos e poderosos sobre intimidades secretíssimas e arriscadas, eram possivelmente econômicas ao revelarem seus atos. Mas nem todas se mostrariam apavoradas: Paula de Siqueira, já o dissemos, ou sou discutir com Heitor Furtado o porquê de o Santo Ofício proibir *Diana*, apesar das óbvias ligações entre o livro e seus amores nefandos; D. Catarina Quaresma, casada com rico senhor de engenho baiano, admitiu somente um ato, negando com arrogância e uma ponta de ironia as demais sodomias de que era acusada; e Felipa de Sousa, que antes de ser presa andou delatando erros alheios ao visitante, foi a única pessoa a vincular seus atos "ao grande amor e afeição carnal que sentia" por indivíduos do mesmo sexo — suas amadas mulheres...⁵⁸ Mas nem Felipa, nem outras mulheres deram grandes informações de seus atos sexuais, minorando-os conscientemente. Usassem ou não instrumento, jamais o diriam ao visitante — exceto se apertadas pela mesa ou levadas a tormento —, sabedoras do quanto poderiam agravar sua culpa ao confessá-lo. Se havia teólogos e juristas que negavam valor agravante ao uso de instrumentos na *sodomia foeminarum*, outros havia que, à semelhança de António Gomez, consideravam-no a única razão justa para condenar mulheres nefandas à fogueira.⁵⁹ Não sabiam essas mulheres de antigas rés levadas ao cadafalso pela Justiça secular espanhola ou lusitana? Não teriam ouvido dizer que o uso de "coisas penetrantes" podia conduzi-las à morte, equiparando-as aos somítigos? Seja como for, o pró-

prio tribunal de Zaragoza havia decidido, em 1560, que os inquisidores não tomassem conhecimento das “causas de mulheres que *sem instrumento* tinham molcias uma com a outra”;⁶⁰ e a própria sentença condenatória de Felipa de Souza, em 1592, atenuaria sua pena considerando a ausência de “instrumento penetrante” em suas variadas cópulas. As “nefandas” da Colônia negavam, pois, o uso de instrumentos, e talvez negassem gestos e toques mais ousados, limitando-se a responder quantas vezes praticaram as “cópulas”, se tiveram ou não deleites, e às demais questões previstas no interrogatório.

Defendiam-se as mulheres de um inquisidor que pouco lhes dava atenção, talvez porque não estivesse convencido da alçada inquisitorial sobre o assunto e certamente por desconhecer o corpo feminino, seus desejos e prazeres. Nos casos em que inquiriu as mulheres com mais apuro, jamais tentou esmiuçar os detalhes das relações sexuais, e nunca desconfiou das narrativas feitas à mesa. Se acaso desconfiou, não teve interesse maior em “desvendar a verdade” ou descobrir o erro — como fazia com os homens —, orquestrando confissões quase idênticas nos autos da visitação. Argüindo Felipa de Souza, limitou-se a lhe perguntar por que não confessara suas torpezas ao tempo em que viera denunciar outras pessoas; e, ouvindo de Felipa que fora o confessor espiritual quem lhe dissera não haver necessidade de ir ao Santo Ofício, lembrou-lhe que isso era falso, pois a sodomia constava explicitamente no monitório.⁶¹ No caso de Catarina Quaresma, que usou a mesma desculpa de Felipa, dizendo que seu confessor a dissuadira de apresentar-se à mesa, o inquisidor tratou de investigar as outras relações ou circunstâncias: quantas vezes tinha cometido o nefando; o nome das moças; se havia “candeia acesa” quando perpetrara o único ato confessado; quem lhe havia ensinado a mentir perante o Santo Ofício.⁶² Mas não levou a inquirição adiante... E no caso de Francisca Luiz, infamada por dormir com “a do veludo”, limitou-se a perguntar se mandara ou não o recado para a amante em busca da reconciliação; sequer lhe ocorreu argüi-la sobre a peça de veludo usada por Isabel, sua amante, embora o fato constasse na denúncia e no dossiê eclesiástico anexo ao processo inquisitorial.⁶³

De tamanho desinteresse, combinado à esperteza das mulheres, resultaram as narrativas inócuas, onde todas as “nefandas” apareciam umas sobre as outras, “como se fossem homens com mulheres”, dependendo de quem ficasse “em cima” ou “em baixo” no ato da cópula. As relações lésbicas eram, assim, identificadas à sodomia masculina, umas e outras prisioneiras do esquema ejaculatório e do modelo do coito heterossexual e falocêntrico que orientavam os sábios do Ocidente desde os gregos aos inquisidores. Em se tratando de somfígios, homem era o penetrante,

e mulher o passivo; em sendo mulheres as nefandas, era a “posição natural” da cópula o critério definidor dos papéis.

O desdém inquisitorial em relação à sodomia feminina não passou de uma faceta da misoginia então reinante na cultura erudita ocidental: a mesma que proibia a nudez da mulher com mais rigor que a masculina; a mesma que, reproduzindo o *corpo hipocrático*, estigmatizava a vagina e o útero como órgãos imperfeitos e doentios, se comparados ao portentoso falo.⁶⁴ Jurista dos mais famosos na Suíça do século XVI, Germain Colladon não considerava necessário descrever minuciosamente os atos entre mulheres nas sentenças das condenadas, bastando sintetizá-los como detestável crime *contra natura*, abominável e torpe. No entanto, lembra-nos Monter, os homossexuais masculinos tinham as circunstâncias de seus crimes proclamadas em detalhe por ocasião das execuções.⁶⁵ Não tão ilustre como Colladon, Heitor Furtado era um juiz do seu tempo, um erudito da Igreja que se recusava a ver ou retratar o corpo feminino, incapaz de conceber as mulheres fazendo sexo sem o falo. Seu desinteresse pela sodomia feminina era portanto um fenômeno cultural, um traço dos saberes misóginos então triunfantes. Se para os moralistas da época, as mulheres eram naturalmente torpes, eram-no sobretudo ao pecar com homens, desviá-los da razão, seduzi-los como Eva para a queda da humanidade. Pecando entre si, sem homens nem falos, podiam quando muito perpetrar molícies, jamais a verdadeira sodomia, e menos ainda a heresia que somente o coito anal era capaz de consumir. O visitador do Brasil quinhentista nada mais fez que antecipar em meio século a decisão que a Inquisição portuguesa viria a tomar em 1646, escusando-se de julgar as “torpezas entre mulheres”.

Assim agia o Santo Ofício. Elevava moralidades e sexualidades ao nível de heresias e desqualificava outras tantas, relegando-as ao terreno dos pecados. Na prática judiciária inquisitorial, a sodomia acabou sendo menos do que as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo, conforme diziam o Doutor Angélico ou o Código de D. Manuel. O nefando limitar-se-ia ao mundo dos somnígnos e dos fanchonos — nossos antigos homossexuais.

NOTAS

1. Foucault, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis, Vozes, 1977, p. 34.
2. Id. *ibid.*, p. 40. Ao contrário do que diz Foucault, que atribui essa individualização do julgar às concepções judiciárias dos setecentos, em oposição ao Antigo Regime e à prática penitencial cristã, somos de opinião que o Santo Ofício já preconizava esse caminho em sua metodologia de interrogatório, apesar do arcaísmo da Inquisição em numerosos aspectos.
3. Ver alguns casos de torturas de feitiçeiros (as) coloniais em Souza, Laura de M. e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986, p. 334-370.
4. Bennassar, Bartolomé. Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su pedagogia del miedo. In Alcalá, Angel et alii. *Inquisición Espanola y mentalidad inquisitorial*. Barcelona, Ariel, 1984, p. 177.
5. *Regimento do Santo Ofício de Portugal (1640)*. Exemplar mimeografado, Livro 1, título I, parág. 2 e título IX.
6. ANTT/IL., processos 17807 e 8502.
7. Id., processos 17807 e 10876.
8. Id., processo 6341.
9. Id., processo 11111.
10. Id., processo 7947.
11. *Primeira visitação... Confissões de Pernambuco (1594-1595)*. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970, p. 55-56, grifo nosso.
12. ANTT/IL., proc. 6361, grifo nosso.
13. Id., processo 8502.
14. Id., processos 885 e 1499. João Nunes foi dos poucos enviados a Lisboa pelo visitador. Idem, processo 6344 Diogo Nunes).
15. Id., processo 17065.
16. Id., processo 5546.
17. *Confissões de Pernambuco*, p. 130-132 e 76-77, respectivamente.
18. ANTT/IL., processo 10745.
19. Id., processo 11283.
20. Id., processo 5722.
21. Id., processo 9479.
22. Id., processo 6997.
23. Id., processo 8473.
24. Id., processo 6702.

25. Id., processo 8473.
26. Id., processo 205.
27. Id., processo 11607.
28. Id., processo 7118. O réu foi condenado à morte pelo Santo Ofício, que julgou suas confissões tardias, diminutas e animadas pelo único desejo de salvar a própria vida.
29. Só o pênis era contemplado com cinco nomes: *membro*, *arma*, *carajo*, *pija*, e *pájaro* ou *parada*; a ereção era definida como alterar-se, armar-se, ter o membro alterado; quanto à ejaculação, predominavam expressões oficiais como *derramar*, *seminar* e *cumprir*, apesar de alguns usarem expressões depreciativas em relação ao sexo: *deitou porcaria de suas partes*, por exemplo. V. Carrasco, Rafael. *Inquisición y represión sexual en Valencia*. Barcelona, Laertes Ediciones, 1986, p. 103-105. No século XVII frei Lucas de Santa Catarina definiu com humor o pênis "(...) na língua materna lhe chamavam carvalho, tirando-lhe a letra V; nas universidades os canonistas o apelidaram de *cano*, os legistas e os médicos, *natura*; os cirurgiões, *membro*; os sapateiros o tem por *buxo*; os mercadores por *covado*; os alfaiates por *furador*, os pasteleiros por *carne-viva*; os violeiros por *cavalete*. Nas religiões dos *franciscanos* o apelidam *verga*, os capuchos *pau* (...)”, grifos nossos. Resposta de uma pergunta que se fez a um certo homem por uma freira em que lhe perguntava que cousa era Frangalho. BNL., Seção de Reservados, Manuscrito 128, Col. Pombalina, p. 95.
30. Afirma G. Freyre que “por abraçar e beijar — *eufemismo que indica várias formas de priapismo* — foram degredados de Portugal para o Brasil numerosos indivíduos”. Ver *Casa-grande e senzala*. 16. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, p. 323. Grifo nosso.
31. Olivieri, Achillo. Erotismo e grupos sociais na Veneza do século XVI: a cortesã. In Ariès, P. e Béjin, A. (org.) Op. cit., p. 91-92.
32. ANTT/IL., processo 4230.
33. ANTT/IL., processo 4565. Exame *in genere* de Luiz Gomes Godinho, réu paulista do século XVIII.
34. Idem, processo 11061, segunda sessão de interrogatório.
35. ANTT/IL; processo 4769. Exame *in specie* de L. Delgado.
36. Id., processo 4565. Exame *in specie*...
37. Id., processo 4769. V. tb. Mott, L.R.B. Desventuras de um sodomita português no Brasil seiscentista. Comunicação apresentada no I Congresso Luso-Brasileiro sobre a Inquisição. São Paulo, 1987, mimeo., p. 16.
38. ANTT/IL., processo 4565, contraditas.
39. Id., processo 4230, *ibid*.
40. Carrasco, R. Op. cit., p. 48, grifo nosso.
41. Um tal padre Gregório Martins Ferreira, deão da Sé do Porto, costumava doutrinar seus colegas nefandos dizendo que a sodomia fora proibida por Deus em razão de os homens se inclinarem a ela, impedindo a multiplicação da espécie: “se não impedisse a geração, a sodomia seria uma fornicação simples”. Apud Mott, L.R.B. *Pagode português*..., p. 136.

42. Para o caso espanhol, só três processados em Valência (0,8% dos casos de sodomia), e nenhum castigado; no tribunal de Barcelona não houve casos; e no de Zaragoza apenas dez, contra centenas de processos envolvendo homossexuais. V. Carrasco, R. Op. cit., p. 37-38.
43. *Primeira visitação... Denúncias da Bahia (1591-1593)*. São Paulo, Eduardo Prado, 1925, p. 525-528.
44. *Segunda visitação do Santo Ofício... Confissões e Ratificações*. Anais do Museu Paulista, tomo XVII, 1963, p. 374-376; 461-462; 524-525.
45. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis, Vozes, 1978, p. 147-150; 186-191.
46. ANTT/IL., processos 2694 e 2695.
47. Id., processo 11860.
48. Id., processo 2525.
49. Id., processo 12223. Foi condenado a sair em auto, "abjurar de leve" e pagar trinta cruzados ao Santo Ofício. Até o Conselho Geral discordaria da sentença, avaliando-a posteriormente: "Este réu merecia usar-se com ele de muita misericórdia por haver denunciado sua mãe (...)."
50. Papel de direito sobre a questão se o crime nefando cometido entre mulheres ou homem com mulher pertença ao Santo Ofício castigá-lo. BNL/Seção de Reservados, códice 1531, fls. 306-308. A discussão não vem datada, mas deve ter ocorrido no século XVII, a propósito dos Regimentos de 1613 ou 1640, os primeiros a incluírem a sodomia no rol das culpas do tribunal.
51. Flandrin, Jean-Louis. *Families*. 2. ed. Paris, Seuil, 1984, p. 213 e segs.
52. Assim nos informa o irreverente dominicano (!) frei Lucas de Santa Catarina (1660-1740) em sua "Resposta da Freyra para o suplicante acerca (de) que couza seja Parrameiro". BNL. Seção de Reservados, manuscrito 128, Coleção Pombalina, p. 96. Além de nos informar sobre o quanto as mulheres prezavam seu sexo, o dominicano bem conhecia os segredos do prazer feminino — coisa raríssima em seu tempo. Entre outras definições, dizia que o *parrameiro* era "amigo de folgar" e quando tinha "crescimentos e soluços" só depois de vomitar ficava "aliviado".
53. Brown, Judith. *Atos impuros*. São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 169; 172-173.
54. Erikason, Brigitte. A Lesbian Execution in Germany, 1721 — the Trial Records. In Licata, S. e Petersen, R. (org.) *Historical Perspectives on Homosexuality*. New York, Haworth Press Inc., and Stein and Day Publishers, 1981, p. 37.
55. À guisa de exemplo, várias mulheres foram punidas com açoites pela justiça civil castelhana por usarem instrumentos "in forma de nature de hombré". V. Cardaillac, Louis e Jammes, Robert. Amours et sexualité à travers les mémoires d'un inquisiteur du XVIIe. siècle. In *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1985, p. 188.
56. Em Herondas, VI, vinculava-se o uso desses instrumentos à "falta de satisfações conjugais". V. Rouselle, Aline. *Pornéia; sexualidade e amor no Mundo Antigo*. São Paulo, Brasiliense, 1984, p. 82.

57. Bellini, Lúgia. *A coisa obscura*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1987, p. 100.
58. ANTT/IL., processo 1289 e 1267.
59. Apud Crompton, Louis. The Myth of Lesbian Impunity... In Licata, S. e Petersen, R. (org.) Op. cit., p. 19.
60. Apud Carrasco, R. Op. cit., p. 36.
61. ANTT/IL., processo 1267.
62. Id., processo 1289.
63. Id., processo 13787.
64. Bologne, Jean-Claude. *Histoire de la pudeur*. Paris, Olivier Orban, 1986, p. 34-35.
Darmon, Pierre. *Le Mythe de procreation à l'Age Baroque*. Paris, Seuil, 1981, p. 10-17, 211-221.
65. Monter, E.W. Sodomy and Heresy in Early Modern Switzerland. In Licata, S. e Petersen, R. (org.) Op. cit., p. 47.

Presidente Daniel C. Yáñez
Consejo de Ministros

A ENGRENAGEM PUNITIVA

*E foi que de doença crua e feia,
A mais que eu nunca vi, desampararam
Muitos a vida, e em terra estranha e alheia
Os ossos para sempre sepultaram,
Quem haverá que sem o ver o creia?*

Camões

*Para o desterro ser morte, nenhuma coisa
lhe falta...*

Vieira

PROCESSOS E IMPUNIDADES

BALANÇO DOS PROCESSOS — UMA ABORDAGEM COMPARATIVA

Trópico dos pecados, o Brasil foi no entanto colônia das menos atingidas pela repressão tridentina no mundo ibérico, ao menos no tocante às moralidades e aos desejos afetos à Inquisição. Colônia imensa onde os poderes senhoriais sempre levaram de vencida os débeis representantes da Métropole, Colônia em que a Igreja fora sempre desarticulada e fraca, à exceção dos jesuítas, o Brasil acabaria menos castigado pelo Santo Ofício que as metrópoles ibéricas, Goa e a vizinha América espanhola. Na segunda metade do século XVIII, fortalecida a administração colonial pelas reformas pombalinas, multiplicados os bispados e organizada a estrutura paroquial, a Inquisição estava já em franca decadência na Península. Ainda nos anos 1740-1760, a máquina de sucção de hereges daria mostras de alguma eficiência, recolhendo dezenas de infelizes de várias regiões brasileiras, notadamente das Minas do ouro; mas nas últimas décadas dos setecentos seriam

raros os réus coloniais encarcerados no sempre terrível tribunal de Lisboa, apesar da curiosa e tardia visitação do Grão-Pará.

Comparados aos sentenciados da Metrópole ou de outras colônias, o número de “pecadores hereges” oriundo do Brasil foi bastante modesto em todos os crimes. Vemo-lo menos no caso das proposições errôneas sobre a fornicação e sobre o casamento *versus* celibato, delitos que só ocuparam a atenção dos inquisidores entre as últimas décadas do século XVI e as primeiras do século XVII. Os réus coloniais desses crimes, já o sabemos, foram todos processados na visita de Heitor Furtado: 19 homens por apregoarem o “sexo livre” para os machos, e 18 indivíduos por julgarem que mais valia casar do que ser religioso. Na mesma época essas “idéias” eram vasculhadas em Portugal e entre os colonos da África e das ilhas atlânticas por meio das visitas, e dezenas de pessoas se viram sentenciadas por falar demais “sobre o que não entendiam”.¹ No vizinho Peru colonial, onde o tribunal fora recém-instalado em 1571, Bartolomé Escandell Bonet verificou 32 “relações de causas” por “doutrina contrária ao sexto mandamento”,² ao passo que na Espanha alguns tribunais chegaram a punir várias centenas de “fornicários”: 346 em Toledo, de 1561 a 1635; 145 em Logroño, de 1571 a 1590.³

A punição de “fornicários” e questionadores do estudo religioso, caiu em total desuso nos domínios ibéricos antes da metade dos seiscentos, reduzindo-se a números ínfimos os réus desses crimes nos autos-de-fé posteriores a 1650. Verificando esse declínio com relação aos “fornicários” de Espanha, Jean-Pierre Dedieu atribui-o ao relativo êxito da campanha “moralizante” que animou o Santo Ofício hispânico no pós-Trento: apesar de não impedir o sexo extraconjugal, a perseguição aos defensores da fornicação entre os séculos XVI e XVII teria ao menos contribuído para o autopolicimento das consciências e falas entre a gente rústica do país, preparando inclusive a decisão tomada por Felipe IV contra os bordéis do Reino em 1623 — medida que, se também não extinguiu a prostituição, dificultou-a e, segundo o autor, jamais seria decretada sem o apoio prévio da propaganda inquisitorial a favor da continência. Ficamos céticos, no entanto, diante do que afirma Dedieu nesse ponto. Seria o desaparecimento dos réus “fornicários” uma prova de êxito da campanha inquisitorial? Teriam deixado os homens de apregoar suas antigas convicções de que não iam ao inferno por dormirem com “solteiras” ou “mulheres públicas”? Certamente que não, embora seja possível que fossem mais reservados e econômicos ao tratarem do assunto, após décadas de perseguição inquisitorial. Talvez em Espanha, admitamo-lo, as centenas de sentenciados por se “oporem ao sexto mandamento” tenham produzido maior inti-

midiação ali que em Portugal, país em que a perseguição foi mais modesta. Quer-nos parecer, contudo, que o principal motivo para o declínio das perseguições residiu em que também os pretextos da incriminação dos fornicários perderam sua razão de ser — o que se nos afigura igualmente válido para a “errônea comparação entre o matrimônio e o celibato religioso”. Não entraram essas falas no rol das heresias quando mais acirrada era a luta da Igreja contra o avanço protestante? Não resultara do Concílio de Trento a suspeição de luteranos que recaiu sobre tais dizeres? Ao longo do século XVII, demarcadas com nitidez as fronteiras do catolicismo e da Reforma, os que diziam não pecar ao dormirem com prostitutas, os que pensavam “ser mais fiel a Deus o bom casado que o mau padre”, deixaram de ser hereges aos olhos do inquisidor, e suas falas acabariam reduzidas a pecadilhos ou “falta de doutrina”, nunca má-fé. Se também animara aos inquisidores perseguir fornicários e casadoiros por razões morais — defesa do casamento cristão e do alto valor da castidade, respectivamente —, o fim dos “artifícios” usados para essa campanha moralizante acabaria por extingui-la, ao menos nos moldes até então adotados.

Em Portugal, só por inércia as duas proposições permaneceram incluídas nos monitórios inquisitoriais, especialmente a defesa da “fornicação simples”, explícita no monitório de D. Francisco de Castro (1640), no regimento “pombalino” (1774) e no monitório de Goa (1780), embora se lhe não referisse o vasto rol de quarenta delitos fixados no Regimento do Auditório Eclesiástico, roteiro de culpas utilizado pelas visitas diocesanas no Brasil após 1707.⁴ E na visitação paraense do século XVIII não encontramos nenhuma confissão ou denúncia daqueles erros entre os vários recenseados por Geraldo José de Abranches. Seja como for, após 1650 foram raríssimos, mesmo em Portugal, os culpados de “defender os casados” ou a fornicação; se houve denúncias não o sabemos, mas processos foram realmente poucos. O último que vimos processado em Lisboa por conferir primazia ao casamento foi um tal Simão Dias, em 1656, que deve tê-lo feito com grande pertinácia, sendo dois anos degredado para Castro-Marim.⁵ Quanto à fornicação, de 1717 a 1723 encontramos quatro homens sentenciados em Lisboa, dois deles em circunstâncias muito especiais, pois contestaram o sexto mandamento a par de erros mais graves: o trabalhador Antônio Rodrigues, de alcunha o “Ganhão”, que afirmava “ser lícito a cópula carnal que tinha com certa mulher como se fosse com ela casado, por Deus e a Virgem Senhora Nossa lho terem revelado”; e Joseph Manteigas, também acusado de negar o pecado da luxúria junto a feitiços e artes mágicas que usava para seduzir mulheres incautas. O primeiro acabaria queimado por herege e visionário pertinaz — nunca pelos dizeres fornicários —, e o

segundo condenado às galés pela culpa agravante de orações torpes.⁶ A “defesa da fornicação” — se então podemos chamá-la desse modo — transbordaria em domínios semelhantes aos frequentados pelo tal Manteigas, ou seja, no terreno da magia erótica, das orações e dos filtros amorosos que homens e mulheres adoravam usar em busca de casamentos ou conquistas tanto em Portugal como no Brasil. Acusações de “magias fornicárias e casaduras”, essas sim não faltariam à nossa visitação do Grão-Pará, rastreadas por uma Inquisição cambaleante, porém ciosa da fé católica, mais que de sua moral sexual e familiar.

Mas é principalmente no tocante ao “abominável pecado nefando” que constatamos a parcimônia com que o tribunal de Lisboa puniu nossos colonos, para glória do diabo, em comparação ao que fazia na Metrópole. Do século XVI ao XVIII, 49 pessoas foram processadas por sodomia na Colônia, dos quais 73% eram nossos conhecidos somítigos e fanchonos envolvidos em relações homossexuais. Na visita do século XVI foram-no 19; no século XVII, fora da visita, apenas oito; e no XVIII, nove indivíduos. Comparada à perseguição inquisitorial nas metrópoles ibéricas, a ocorrida no Brasil foi modestíssima: 411 nefandos foram punidos somente no tribunal de Lisboa, entre 1547 e 1768; 132 em Zaragoza, apenas no século XVI; e 259 em Valência, de 1547 a 1775.⁷ Especialmente no século XVII, tempo em que mais foram perseguidos os sodomitas pelas Inquisições lusitana e aragonesa, os singelos oito nefandos coloniais sentenciados em Lisboa se nos afiguram irrisórios. Em Portugal, nada menos que 270 indivíduos foram punidos por sodomia nos autos ou nas salas dos tribunais lisboeta, eborense e coimbrão nos anos seiscentos (60% do total), o mesmo ocorrendo com a imensa maioria dos “sométicos” valencianos entre todos os punidos pelo Santo Ofício. Igual intensidade persecutória, de longe superior à dos piores tempos medievais, ocorreu em países onde não havia Inquisição: na França católica, 90% dos 43 *bougres* condenados a várias penas pela justiça civil foram-no nos séculos XVI e XVII;⁸ na pequena Genebra calvinista, onde mais rigoroso que o Santo Ofício era o terrível Consistório, a grande maioria dos sessenta sodomitas processados o foi entre 1560 e 1620; e na também puritana Friburgo suíça, os 32 processos contra os nefandos transcorreram entre 1599 e 1648.⁹

No século XVIII, a onda persecutória contra os homossexuais — ou culpados de sodomia — declinou sensivelmente em toda a parte a espelhar certa “dessacralização” do nefando na “era das Luzes”,¹⁰ de modo que os nove somítigos coloniais processados em Lisboa nessa época não foram, por sua exigüidade numérica, exceção à regra geral. Pelo contrário, parece mesmo ter crescido o rigor da punição no trópico, considerando-se o ritmo lento e arrastado que marcava a ação



inquisitorial no Brasil e o declínio geral das perseguições setecentistas. Os modestos nove sodomitas da Colônia perfizeram quase 40% dos nefandos punidos pela Inquisição portuguesa no século de Pombal, lembrando-se, porém, que apenas 5% dos 447 sodomitas punidos pelo Santo Ofício lusitano foram-no no século XVIII. Mas, numa visão de conjunto, nada empalidece a impunidade gozada por nossos somítigos, a estimular os pecados do trópico — nem mesmo a condição de colônia distante. No México castelhano, entre 1652 e 1673, 123 indivíduos foram inculcados por sodomia homossexual e isso pela *Real Sala del Crimen*, não pelo tribunal do Santo Ofício ali instalado desde os anos 1570.¹¹ Fragilidade dos poderes metropolitanos, da Igreja e da própria Inquisição no Brasil, além de certa tolerância em face do “abominável nefando” no trópico, eis o que a modestia de nossos índices de sodomitas estão a demonstrar.

Entre os crimes morais da alçada inquisitorial, os que mereceriam os maiores esforços de vigilância e punição por parte de comissários e autoridades eclesiásticas coloniais seriam o de bigamia e, em menor escala, o de solicitação — caso dos padres que, esquecendo-se do voto de castidade e da pureza da confissão, requestavam *ad turpia* moças e rapazes no confessional. Os bigamos foram, de longe, os mais punidos pelo Santo Ofício nos domínios da moral, atingindo o expressivo número de 92 pessoas, 80% das quais no século XVIII, sinal de que o casamento tridentino era de fato a grande “preocupação moral” dos inquisidores portugueses. Em relação aos solicitantes, o número de processados foi muito superior ao dos somítigos, perfazendo 21 entre 1692 e 1791. E, segundo Lana Lage, eles foram objeto de esmiuçada vigilância nessa época, tempo em que afinal se organizava a Igreja no Brasil: nossa autora encontrou mais de 450 padres coloniais indiciados nos Cadernos de Solicitantes do tribunal de Lisboa, incluindo desde acusações singulares até sumário de culpas apuradas em devassas eclesiásticas ou a mando dos inquisidores reinóis.¹² Só foram processados em pequeno número porque o Santo Ofício era ciente de como eram escassos os ministros da Igreja no vasto Brasil e, possivelmente, descarregava seu rigor sobre os mais acintosos e contumazes na prática da solicitação.

Mas, comparada aos números portugueses, e sobretudo aos espanhóis, a perseguição aos bigamos e solicitantes coloniais esteve mais próxima da tolerância, ou da ineficiência, que do rigor punitivo. No tocante à bigamia, pelo menos 237 indivíduos foram processados somente no tribunal de Lisboa entre as últimas décadas do século XVI e o final do XVIII, e nos domínios espanhóis chegaram a números assombrosos. Apenas nos tribunais de Cuenca e Toledo foram 392 os bigamos sentenciados entre 1521 e 1560, informa-nos Dedieu, e de 1560 a 1700,

Jaime Contreras contabilizou 1.010 *relaciones de causas* contra bigamos nos vários tribunais aragoneses, além de 1.097 castelhanos.¹³ Quanto à América espanhola, embora também ali a intensidade da punição fosse inferior à metropolitana, 198 bigamos foram processados pelo tribunal do México até o final do século XVII, e 241 pelo limenho de 1560 a 1750 — números bem superiores aos de nossa Colônia.¹⁴ Algo de semelhante ocorreu também nos casos de solicitação: em Lisboa foram pelo menos cinquenta os religiosos e os padres seculares processados entre 1647 e 1750; em Aragão e Castela foram 534 e 545, respectivamente, até 1700; e nos tribunais hispano-americanos foram 161 até fins do século XVII, além de 12, no Peru, durante as primeiras décadas do século XVIII. Esses números indicam-nos, uma vez mais, que o Brasil foi das áreas menos punidas no conjunto dos domínios ibéricos da América, mesmo no visadíssimo crime de bigamia — prova da precariedade do aparelho de poder em nossa Colônia, mais que desdém, nesse caso, pelos transgressores do matrimônio e da confissão. Idêntica fragilidade não arriscaríamos estender a Portugal, apesar dos números inferiores aos de Espanha, em se tratando de um pequeno país onde funcionavam apenas três tribunais contra os 16 do vizinho peninsular — mais antigos, inclusive —, excetuando-se os da Sicília, das Canárias, de Lima, do México e de Cartagena.

Por outro lado, a trajetória estatística da punição desses crimes revela-nos muito sobre a prática e eficácia da ação inquisitorial. No caso português, o aumento dos processos de bigamia e solicitação no século XVIII indica-nos que, se os inquisidores deixaram de perseguir os “fornicários”, passaram a zelar mais pelo próprio casamento, castigando os bigamos; e se deixaram de perseguir os que duvidavam da primazia dos religiosos, passaram a vigiar o próprio clero, especialmente no sigilo do confessionário. Mas o crime dos solicitantes ainda apresenta muitas lacunas para uma avaliação de conjunto, extensiva à Inquisição espanhola, já que a perseguição foi muito desigual nos diversos tribunais de Castela e Aragão: em alguns deles, inclusive os hispano-americanos, o auge das punições foi anterior a 1614, ao passo que noutros se localizou na segunda metade do século XVII. Já em Portugal parece indiscutível que cerca de 80% dos solicitantes processados o foram depois de 1700 — o que com certeza também ocorreu em relação ao Brasil, terra em que praticamente só foram processados solicitantes no século XVIII. Em relação à bigamia, o pico da repressão espanhola deu-se entre meados do século XVI e inícios do XVII: de 1615 a 1700, o índice dos bigamos sentenciados declinou 67%, no conjunto da Inquisição hispânica, e 69% no México e no Peru, mantendo-se estável ou decrescendo ainda mais na primeira metade do século XVIII. Também no Santo Ofício lisboeta, o mais atuante dos portugueses, a perseguição

aos bigamos caiu 53% no século XVIII, e não deve ter sido diferente o comportamento dos inquisidores de Évora e Coimbra a esse respeito. Seria esse decréscimo dos processos um resultado das violentas perseguições dos anos quinhentos, em Espanha e América, e dos seiscentos, em Portugal — perseguição inibidora de um crime largamente difundido em povos mareantes? Ou seria o declínio dos bigamos um reflexo da decadência da Inquisição ibérica na segunda metade do século XVIII? Possivelmente os dois fenômenos encontram-se na raiz desses números. Mas, seja como for, no Brasil deu-se o contrário, e o índice de bigamos processados cresceu 236% naquele século, continuando a ocupar os inquisidores lisboetas com um delito já declinante no Reino. Sem dúvida, o trópico lusitano deixou de ser o paraíso dos bigamos e dos solicitantes portugueses no transcurso dos setecentos, e certamente porque foi nessa época que a Igreja, as visitas diocesanas e o aparelho inquisitorial passaram a funcionar melhor na vasta Colônia.

Em plena era das Luzes, também a bigamia acabaria “secularizada” na Península Ibérica, sobretudo em Espanha, onde a ascensão de Carlos III ao trono representaria o golpe final na jurisdição inquisitorial sobre esse crime. Nos anos 1770-1780, o julgamento de bigamos seria retalhado pelas várias justiças espanholas: às Cortes seculares caberia julgar o dano causado ao parceiro e aos filhos pelo falso marido e pai (ou pela falsa esposa e mãe); à Justiça Eclesiástica incumbiria cuidar da validade e da anulação dos casamentos; e ao pobre Santo Ofício competiria averiguar a eventual ocorrência de heresia nas intenções do criminoso...¹⁵ Na prática, porém, o julgamento dos bigamos foi transferido para a justiça civil, e a anulação dos segundos casamentos confirmada na alçada eclesiástica, perdendo os inquisidores sua antiga jurisdição sobre os “hereges” do matrimônio. Não se adotaria semelhante decisão em Portugal, ao que nos consta, e os bigamos continuariam afetos ao foro inquisitorial até a extinção do Santo Ofício, em 1821. Em nosso atrasado trópico, ficariam os comissários do tribunal a caçar alguns bigamos, inclusive no seio da população escrava, durante 1783, 1799, 1804 e outros anos “extravagantes”, informa-nos David Higgs, dedicado à pesquisa sobre os estertores da Inquisição portuguesa.¹⁶ Enquanto se conspirava contra a dominação portuguesa em várias partes da antiga Colônia, o Santo Ofício esforçava-se por compensar a relativa impunidade do passado rastreando heresias no trópico... Em 1799, chegaria mesmo a enviar ordens ao comissário de São Paulo a respeito de que atitudes deveria tomar em relação à bigamia, quem sabe por ainda considerá-la um “crime de fé” ofensivo ao catolicismo...¹⁷

EFICIÊNCIA E DESDÉM — BALANÇO DAS VISITAS INQUISITORIAIS

Inserida no conjunto da atuação inquisitorial ibérica entre os séculos XVI e XVIII, sem dúvida a repressão às moralidades e aos desejos heréticos no Brasil colonial foi limitada, para sorte de nossos colonos. Tendeu a crescer no século XVIII, especialmente no tocante à bigamia, mas longe esteve de rivalizar com o número de processados na Metrópole ou nas colônias americanas de Espanha. E, se deslocarmos o eixo da avaliação para o desempenho das visitas, veremos confirmar-se o quadro de “impunidade”, especialmente no século XVII — tempo em que a intolerância moral atingiu seu cume, tanto no mundo católico como no protestante. De outro lado, se a visita do Pará também não produziu muitos processos — realizada numa fase já decadente da Inquisição —, a visitação de Heitor Furtado em 1591-1595 revelar-se-ia mais rigorosa do que podem sugerir as desobediências e as trapalhadas do célebre visitador.

Na primeira visita inquisitorial ao Brasil, o número de processados esteve muito aquém das centenas de acusados na Bahia ou em Pernambuco, ainda que excluamos os livros de denúncias e confissões não publicados.¹⁸ Mas não é de admirar que assim o fosse, pois, além de chefiar um “tribunal itinerante”, encarregado de “visitar” diversas regiões em curto espaço de tempo, Heitor Furtado adotaria certos critérios, ora pessoais, ora afinados com o espírito e a *praxis* inquisitoriais, de modo a agilizar os trabalhos da visitação. Confissões no “período da graça”, ausências de delações contra confitentes, confissões de teor mais amplo que o das acusações, eis razões que levaram o visitador a não processar diversos pecadores do trópico. Além disso, muitos acusados eram ausentes, fugidos ou até mortos, ao passo que outros não eram nomeados ou sofriam denúncias singulares, genéricas e imprecisas. A vendedora de quitutes Guimanesa Tavares, por exemplo, denunciou “o marido da vizinha de sua vizinha” por ter ouvido que, quando ele brigava com a esposa, esta “lhe chamava de somígio”¹⁹ — verdadeira charada que só por falta do que fazer ou desmedida intolerância o visitador se daria ao trabalho de averiguar... E, no mais, já vimos que a Inquisição não escondia seu despreço por vários crimes, a começar pelas sodomias entre mulheres ou heterossexuais, contra os quais raramente moveu processos, mesmo nas metrópoles.

No caso dos fanchonos e dos somítigos, a defasagem entre indivíduos citados e sentenciados se nos afigura abissal à primeira vista: 101 contra 19, ou seja, menos de 20% entre mais de cem homens citados foram os processados pelas “abomináveis nefandices”, sem contar os nomes indicados nos livros ainda inéditos. Mas se formos esmiuçar a condição dos acusados ou das próprias acusações

disponíveis, veremos que a tolerância do visitador não foi tão grande quanto possa parecer. Em muitos casos, só por milagre Heitor Furtado poderia formar processos: dez não nomeados, a exemplo de “um moço” e “um moloque”; três ausentes; e três defuntos. Em outros casos, os acusados eram 11 índios sob a guarda dos jesuítas, únicos responsáveis pelo julgamento dos aldeados.²⁰ Dezesseis indivíduos, pelo menos, foram citados muito genericamente a propósito de atos antigos, às vezes uma só molície já velha de décadas, ou de breves sodomias com molecotes da casa-grande — e oito fizeram confissões bem “largas” de pecados também remotos de que não eram acusados. Cristóvão de Aguiar, por sua vez, então rapaz de 17 anos, foi citado em função de um antigo acesso nefando do padre Frutuoso Álvares, que não resistiu ao desejo de lhe manipular o pênis.²¹ E dois indivíduos safaram-se de processos porque a única testemunha ocular do ato nefando negou-se a confirmá-lo, por mais que a apertasse o visitador, solidária com os amigos delatados.²² Assim, entre os 101 apurados, pelo menos 54 indivíduos não poderiam sofrer processos, ora por impossibilidade física, ora pelos critérios econômicos adotados pelo visitador. E quantos indiciados nos livros “perdidos” na visitação não estariam em semelhante condição que, na prática, inviabilizava ou desaconselhava processos? Impossível respondê-lo. Mas, seja como for, os 19 nefandos chamados, argüidos e por vezes sentenciados na visita superariam o total de processados nos séculos vindouros pelo “abominável crime” perpetrado na Colônia. Menos tolerante do que sugerem as aparências, Heitor Furtado processaria, em apenas quatro anos, mais sodomitas coloniais do que todos os inquisidores portugueses durante os quase três séculos em que funcionou o Santo Ofício lusitano.

Com relação aos bigamos, apuramos 35 denúncias contra nove processados nos documentos da visitação a que tivemos acesso — defasagem próxima à verificada no crime nefando. Mas, além de oito serem ausentes, fugitivos ou novamente casados com a primeira esposa, vários incriminados não poderiam mesmo sofrer processo. Um bigamo que confessou na graça era já sentenciado pelo bispo e, sem o saber, já estava condenado ao desterro quando se apresentou ao visitador. e uma pobre índia acusada pelo filho fora já separada, pelo mesmo bispo, do segundo e ilícito marido ao tempo da acusação. Quatro acusados foram-no muito imprecisamente, a exemplo de “um cigano velho” ou “o genro do mulato Francisco Feio”, delatados por certa Maria da Costa, mulher que “não sabia assinar”. Dois outros sequer haviam casado pela segunda vez, embora estivessem prestes a fazê-lo, quando foram denunciados ao visitador; e houve seis delatados contra os quais não havia provas ou testemunhas dos casamentos legais *in facie civilium*. e

exemplo de duas índias, que, no entender de Heitor Furtado, deviam ser mancebas e não esposas dos supostos maridos.²³ E o que dizer do carpinteiro Pedrálvares, que vimos acusado de bigamia por casar-se a primeira vez aos dez anos numa cadeia de Barcelos? Levando-se em conta esses fatos, nossa amostragem indica serem 12, e não 35, os que vivos e presentes reuniam os traços da bigamia pertencentes ao foro inquisitorial. O rigor do visitador diante dos bigamos parece ter sido, guardadas as proporções, comparável ao adotado no crime nefando.

Mas é no domínio das proposições contra o sexto mandamento e contra a excelência do estado religioso que constatamos a eficiência de Heitor Furtado. Com respeito aos "fornicários", apuramos 38 acusados contra 19 processados — defasagem bem menor que a ocorrida no caso dos bigamos e dos homossexuais. Mas além de cinco indivíduos que por várias razões já conhecidas não podiam sofrer processos, 13 haviam dito sem teima, ou comentado décadas antes, que a fornicação não era pecado mortal — dado muito revelador dos critérios adotados para formar processos desse gênero —, de sorte que boa parte dos que notoriamente se vangloriavam de sua masculinidade e do direito de fazer sexo com "mulheres solteiras e negras" foram processados na visitação. O mínimo que poderíamos dizer a respeito, independentemente dos dados ainda não publicados, é que o visitador processou tantos "fornicários" quanto sodomitas homossexuais, embora as delações contra os últimos tenham superado em muito as denúncias contra os primeiros. Não seria diferente sua atuação no tocante aos "casadouros", em que 18 pessoas foram processadas contra 37 nomes apurados. Retirando-se desse número maior os vários que confessaram na graça, não sofreram acusações, disseram uma só vez sem teimosia, etc., exatos 18 acabariam respondendo a processo. Se não nos faltassem os indiciados nos livros "perdidos", poderíamos dizer que 100% dos acusados por defender o matrimônio e denegrir o celibato religioso, com teima e sem álibi, caíram na teia do eficiente visitador. De qualquer modo, tratando-se de "crimes morais", não há como fugirmos à evidência de que a defesa da fornicação e a crítica ao sacerdócio em favor do casamento foram as maiores obsessões do visitador. O que o animava para tanto? Prevenir a difusão das "idéias e vícios luteranos" entre nossos colonos? Ou fazê-los ver que os pecados do trópico tinham limite e que a castidade do clero merecia o devido respeito?

Muito distinta foi a visita do licenciado Marcos Teixeira à Bahia, entre 1618 e 1620: distinta nos procedimentos e nos resultados. À semelhança de Heitor Furtado, que fora deputado no tribunal lisboeta antes de ser nomeado visitador, Marcos Teixeira era homem experimentado nas lides do Santo Ofício, ocupando assento no Conselho Geral desde a década de 1590.²⁴ Mas, à diferença do primei-

quando não os próprios “hereges calvinistas”. Já em 1607, o inquisidor-geral D. Pedro de Castilho escrevera a nosso famoso governador Diogo Botelho avisando-o “de que os rebeldes da Holanda se apresentavam para atacar a Bahia”, e recomendando-lhe que “pusesse em recato as pessoas suspeitas de correspondências com eles”. As invasões holandesas ao Brasil, antigo temor português ao tempo dos Felipes... Temores de uma conspiração judaico-flamenga contra o Santo Ofício e a dominação lusa no Brasil, eis o que parece ter ensejado a visitação do século XVII. E sendo tamanha a “ameaça” não é de admirar que pouco ligassem o visitador e os inquisidores para as bigamias e as fornicções do trópico ou para as nefandices de Felipe Tomás de Miranda com seu mulato Francisco...

Algo de semelhante ocorreria na “grande inquirição” realizada na Bahia em 1646 com o fito de desvendar os colaboradores dos holandeses então combatidos em Pernambuco, especialmente se “judeus”. Também ali foram indiciados 18 somíctigos, dos quais não encontramos um só processado em Lisboa, mas, um ano antes, o Santo Ofício conduziu vários nefandos reinóis para a fogueira no Terreiro do Paço, dando mostras inequívocas da histeria anti-sodomítica que varria a Europa naquela época.²⁷ Problemas religiosos e sobretudo políticos na Colônia seiscentista, eis o que livrou nossos pecadores da então acirrada fúria inquisitorial.

Desdenhosa face aos pecados carnis e morais, e ainda atabalhoada nos procedimentos, foi a estranha visita do Grão-Pará, realizada em plena época pombalina, quando a Inquisição era já decadente no Reino. O visitador Geraldo José de Abranches não foi tão burocrático como Marcos Teixeira nem tão arrojado como Heitor Furtado. Enviou, à semelhança do segundo visitador, os réus mais gravosos para Lisboa, deixando de sentenciá-los por conta própria; e processou alguns na Colônia, a exemplo de Heitor Furtado, embora sem o rigor da visitação quinhentista. Processos sumarríssimos, incompletos, inconclusos, nada disso faltou à tardia visita inquisitorial do século XVIII. Geraldo José de Abranches reuniu três confissões de sodomia heterossexual, uma de pecados nefandos entre machos, e cinco indivíduos citados por bigamia, mas pouca atenção dispensou a qualquer deles. Aos dois praticantes de imperfeita sodomia que processou, limitou-se a repreensões; aos três bigamos que arguiu, absolveu um, repreendeu o segundo e enviou o dossiê do terceiro para o Reino — do que nada resultou; e, no único caso nefando que lhe veio aos ouvidos — a confissão (?) do escravo Joaquim sobre os atos do senhor Francisco Serrão de Castro —, foi omissão e sequer convocou o acusado...

Em relação às faltas sexuais, preocupou-se mais com as magias eróticas e as orações amorosas que tanto utilizavam os moradores do Pará — índios, mestiços ou brancos —, e das 24 pessoas que confessaram ou foram por isso acusadas na

visitação, prendeu e remeteu nove para Lisboa. De resto, foi omissivo, fechando os olhos para várias “imoralidades” que bem podiam passar por heresias no século XVI ou no XVII. Os filhos do fazendeiro José Miguel Ayres, por exemplo, foram acusados de “horríveis desacatos” ao santo crucifixo, chamando-o por nomes injuriosos, mostrando-lhe as nádegas, e fazendo caretas como se estivessem a expelir impurezas... O fazendeiro Manoel Pantoja resolvera provocar D. Clara — mulher já velha, porém muito desejosa de casar — vestindo-se de pároco e recebendo-a na igreja com o suposto noivo; irreverente, chegou a consultá-la sobre se poderia “aturar o Alonço”, homem dotado de grande membro — “dizia apontando a grandeza com o braço”.²⁸ Por muito menos vimos homens presos e até torturados pela Inquisição no século XVII — o que não foi o caso desses indivíduos, exímios e libidinosos profanadores dos sagrados símbolos e sacramentos.

Em vivo contraste com a primeira visitação inquisitorial, a visita do Pará nos indica quão apartados estavam a heresia e a moralidade popular no entender dos últimos inquisidores. O que antes era (ou podia ser) “crime de fé” tornara-se delito de costumes em nada interessante para a Inquisição. Desejos nefandos e moralidades populares pareciam desprovidos dos antigos conteúdos heréticos que neles vira a Inquisição d'outrora — ao tempo em que pontificava no temido Palácio dos Estaos.

JUSTIÇA E MISERICÓRDIA

Foi no auto-da-fé celebrado em Évora, na primavera de 1623, que pela primeira vez apareceu em público o estandarte da Inquisição. E fê-lo com a pompa que caracterizava o tribunal e seus espetáculos massivos, em pano de damasco franjeado de ouro, haste de prata e ricos bordados onde se viam símbolos e imagens mui caras à Inquisição. No cume da haste punham-se as armas de São Domingos de Gusmão, célebre fundador do tribunal; de um lado, entre as armas da Igreja Romana e da Coroa portuguesa, fulgurava a efigie de São Pedro de Verona — mártir da Ordem dos Pregadores; e, de outro lado, apareciam as armas do Santo Offício — no meio, a cruz; à direita, um ramo de oliveira; e à esquerda, uma espada, acima da qual vinha inscrito em alto relevo de ouro seu famoso lema: *misericórdia e justiça*. Era essa a marca da Inquisição portuguesa, a imagem que buscava difundir para o imenso público que se acotovelava na Ribeira, em Lisboa,

por ocasião dos famigerados autos: imagem de um santo tribunal, misericordioso e tolerante com os infelizes que se apartavam da fé, porém guiado pelo mais elevado senso de justiça, rigoroso portanto com os pertinazes ofensores da Igreja. E, curiosamente, o lema inquisitorial que tanto assombrava o povo lusitano daquele tempo não deixou de inquietar os historiadores, desde o século XIX até os dias atuais, enaltecendo uns a misericórdia do tribunal, exagerando outros a arbitrariedade de sua justiça. Se não faltam historiadores de variados matizes ideológicos a minorar o flagelo causado pelo Santo Ofício entre os séculos XVI e XVIII, reconhecendo que sua crueldade não foi maior que a de outras justiças ou guerras modernas, outros há que — liberais ou marxistas — concebem o tribunal como agência de rapina a forjar processos contra judeus inocentes à base da tortura e da infâmia, queimando-os e arruinando a dinâmica burguesia do Reino em prol de interesses tradicionais — e feudais.²⁹

Apologia da Inquisição? Detração do tribunal? Devemos admitir que nossos objetivos estão longe dessa polêmica. Sem dúvida, a justiça do Santo Ofício que tanto intimidava os “fiéis católicos” do mundo ibérico era cruel — crudelíssima e mórbida, por vezes —, mas nem por isso foi algo de excepcional em meio à escravidão, às perseguições religiosas, à expropriação de camponeses, à intolerância moral e a outras violências da época moderna. Preferimos contextualizar o Santo Ofício em seu tempo e concebê-lo como um entre outros aparelhos judiciais do Antigo Regime, especialmente no que tange à repressão moral e sexual ativada pelas Reformas.

Extraordinária especificidade da moderna Inquisição, que vimos antecipar a criminologia e a processualística do final do século XVIII, residia na pesquisa que fazia sobre o indivíduo, sua natureza, seu passado. Pesquisa até certo ponto arcaica, ainda ligada à decifração da alma pecadora e de suas intenções ou à busca de antecedentes criminais na vida pregressa do acusado — mais do que à sua propensão ao crime. Mas, sendo a heresia o objeto de sua investigação, o Santo Ofício já combinava técnicas de apuração simultânea do crime e da “personalidade” do réu. Paradoxalmente, foi por debruçar-se sobre heresias — matéria criminal arcaica e medieval — que o Santo Ofício pôde “inovar” em termos judiciais, valorizando tanto o esquadramento do réu quanto de seu ato criminoso. Por outro lado, vários aspectos das investigações e punições inquisitoriais pouco divergiam dos adotados pelas modernas justiças seculares, católicas ou protestantes. Referimo-nos ao segredo dos processos, à institucionalização da tortura e, sobretudo, ao espetáculo das punições públicas: massificadas, comoventes, ameaçando os espectadores e lhes propiciando, ao mesmo tempo, a oportunidade de uma

expição coletiva, verdadeira catarse. A procissão dos condenados, a leitura pública de cada sentença, a postura dos juizes, os sermões, a execução dos infelizes na fogueira, tudo isso fazia do auto-de-fé um "sacrifício ritual", conforme o definiu Saraiva. Mas — repitamo-lo — nem a pompa dos autos nem a execução pública da pena capital eram rituais novos ou exclusivos do Santo Ofício: encontramos nas execuções medievais descritas por Johan Huizinga³⁰ ou nos concorridos suplícios de assassinos e ladrões pelas justiças civis em toda a Europa moderna. Eram portanto ritos antigos, mais dedicados a ostentar o castigo para a multidão do que a simplesmente eliminar o criminoso — cerimonial que também a Inquisição apreciava utilizar.

ACERCA DA PENA CAPITAL — A MÍSTICA DA FOGUEIRA

Apoteose dos autos-de-fé, a purgação dos corpos na fogueira reunia simultaneamente as imagens de justiça e misericórdia consagradas no estandarte inquisitorial. Tribunal rigoroso e terrível para os inimigos da Igreja, e ao mesmo tempo misericordioso na linguagem de sua aplicação, o Santo Ofício condenava réus à fogueira sem dizê-lo sequer em seus documentos secretos, quanto mais publicamente... Fazia-o sob a fórmula do "relaxamento ao braço secular", o que equivalia, teoricamente, à transferência dos processos para a justiça civil a fim de que esta ajuizasse ou não a pena capital... Na prática, "relaxar à justiça secular" significava, porém, a mera entrega dos condenados aos oficiais da cúria civil, e daí aos carrascos encarregados da execução; nenhum magistrado sequer passava os olhos no processo, nem poderia fazê-lo, limitando-se a executar a pena contida no eufemismo do inquisidor. Os desembargadores da Casa de Suplicação em Lisboa parecem ter inclusive se rebelado contra tal cerimônia no século XVII, exigindo ao menos o exame dos autos dos condenados pelo pecado nefando. Afinal não os "relaxavam" os inquisidores à justiça secular? Não a carregava o Santo Ofício com o ônus da pena capital? El-Rei Filipe III penderia, sem hesitar, para o lado dos inquisidores, decretando em 1614 que as justiças seculares procedessem contra os relaxados do Santo Ofício "sem ser necessário remeterem-lhes os autos das culpas".³¹ Consagrava-se, assim, o privilégio inquisitorial de condenar à morte por meio de metáforas, reforçando-se sua estampa misericordiosa, e convertendo-se os juizes civis em meros algozes a serviço dos santos inquisidores. E, não contente em "relaxar ao braço secular" os que no seu entender mereciam "morrer na fogueira e feitos por fogo em pó", a Inquisição ainda o fazia por meio de antifrases,

suplicando à justiça que agisse “benigna e piedosamente” com o réu e não lhe aplicasse “a pena de morte, nem efusão de sangue”... Nesse caso, afigura-se-nos clara a hipocrisia dos inquisidores, que só não era absoluta porque também nos papéis secretos, nos pareceres e libelos acusatórios a pena de morte aparecia escamoteada naquela fórmula.

Mas o castigo inquisitorial da fogueira trazia algumas especificidades em relação às penas capitais utilizadas no Antigo Regime: nem tanto o evitar-se queimar o condenado vivo sem antes garroteá-lo, procedimento comum nas fogueiras ibéricas e européias dessa época,³² e nem mesmo o fato de ser a fogueira a única pena capital utilizada pelo Santo Ofício, independentemente da qualidade, da condição ou do *status* do réu — homogeneidade preconizada pela Revolução Francesa e viabilizada pela célebre guilhotina. A fogueira era uma entre outras penas de morte aplicadas pelas antigas justiças, especialmente contra as bruxas, os hereges e os sodomitas de qualquer condição — embora muitos nefandos e feiticeiras de outros países tenham sido afogados, enforcados, etc. A pena de morte inquisitorial era mais branda — se assim podemos qualificá-la — porque garroteava o réu antes da pira acesa e porque não o submetia a suplício corporal além da morte rápida. Na ordenação francesa de 1670, entre as penas capitais previstas encontramos desde o enforcamento até o dilaceramento dos corpos puxados por cavalos, passando pela amputação de mãos, pelo furar da língua, pelo atenazar de partes do corpo e cauterização das feridas com misturas ferventes e por outras atrocidades.³³ E, à semelhança da Ordenação francesa, também a justiça civil portuguesa condenava à “morte natural” por meio de penas supliciantes. Entre inúmeros exemplos, deparamo-nos com certa assassina de bebês condenada em 1772 a ser atenazada, ter as mãos decepadas, ser garroteada e finalmente queimada; alguns ladrões sacrílegos sentenciados, em 1780, a terem “decepadas ambas as mãos e queimadas à sua vista”, antes de serem enforcados e “feitos por fogo em pó”; o armador da Igreja Patriarcal de Lisboa, que dela roubara peças de altíssimo valor, incendiando-a depois para encobrir o furto, condenado a *queimar vivo* até seu corpo virar cinzas, em 1773.³⁴ Tudo isso, não esqueçamos, em plena época das Luzes, quando já ia longe a discussão sobre a implantação de um novo sistema judiciário e penal capaz de emendar o criminoso, mudando-lhe o caráter em vez de simplesmente castigá-lo.³⁵ Mas, ainda no século XVIII, o que caracterizava as execuções civis em toda a Europa era a vingança do rei ou, como diria Foucault, “uma graduação calculada de sofrimentos” até a expiação final, jamais “a simples privação do viver”.³⁶ Nada disso ocorria com os infelizes que a Inquisição condenava à morte; a pena de fogo era cruel, arbitrária, violenta, mas era também

homogênea, rápida e menos atroz. Tratando-se de economia de castigos e suplícios, o Santo Ofício era sem dúvida mais “moderno” que as tradicionais justiças do rei, ao menos quando resolvia eliminar os condenados.

O famoso “relaxamento ao braço secular” era ainda uma pena-limite, aplicada em número reduzido de casos, sobretudo de fé, de modo que a impressionante imagem que ainda hoje muitos tem da Inquisição — quase um sinônimo de condenação à fogueira —, não a sustenta a estatística das sentenças. Levados ao cadafalso pelo tribunal de Lisboa foram 8,2% dos processados no século XVI, 9% no XVII e 7,3% no XVIII, incluindo os mortos no cárcere ou os ausentes queimados em efígie; de um total de 7.666 indivíduos processados naquele tribunal, cerca de 8,3% em média, ou 642 pessoas, sofreram a pena capital.³⁷ Entre essas, quase 90% eram réus de judaísmo acusados de apostasia pertinaz e incorrigível, embora a imensa maioria fosse arbitrariamente condenada mais por sua origem judaica que pelo criptojudaísmo “descoberto” pelos inquisidores em seus ardilosos interrogatórios. Seria vão, no entanto, medirmos o rigor da Inquisição portuguesa com base no número de relaxados, simplesmente porque nunca lhe interessou eliminar sumariamente os “inimigos judeus da Igreja Católica”. Pelo contrário, queimava alguns à guisa de exemplo e manifestação de poder nos autos-de-fé e condenava quase todos a penas diversas, violentas e infamantes, como eram os desterramentos, os confinamentos, os cárceres e o uso humilhante do *sambenito* (hábito penitencial). Jamais permitiu que os cristãos-novos abandonassem o Reino — o que, se feito, “eliminaria” de vez o “problema judaico” de que tanto se queixava o Santo Ofício: vários atos da monarquia reiteraram a proibição desse êxodo “marrano” no século XVI, e quando em 1629 Filipe IV exigiu a expulsão dos réus confessadamente judaizantes, os inquisidores a negaram, alegando que ficariam sem testemunhas para novos processos...³⁸ A Inquisição não pretendia acabar com seus principais “hereges” nem com “a ameaça judaica ao catolicismo português”, razão histórica de seu surgimento no Reino e justificativa fundamental de sua existência até o final do século XVIII.

Pena arbitrária, cruel, violenta, nem por isso a fogueira inquisitorial esteve livre da imagem misericordiosa que tanto apregoava de si o Santo Tribunal. Já nos referimos ao jogo de metáforas e antífrases que caracterizava a lavratura das sentenças capitais, algumas delas revogadas à beira do cadafalso, livrando réus que não entender do inquisidor davam sinceras mostras de arrependimento e humilhação... O Santo Ofício demonstrava com isso a misericórdia e o perdão dignos de um rei, ou do próprio Deus — levando o povo que assistia aos autos ao delírio e à comoção. A preocupação inquisitorial de amenizar aos olhos do povo seu rigor

condenatório, sem contudo esmorecê-lo, vemo-la desde os primeiros tempos do tribunal. Relatando o auto de 1544 a D. João III, o inquisidor João de Mello informaria que, embora os cárceres estivessem abarrotados de pessoas aguardando a publicação das sentenças, não convinha pô-las todas na rua e dar ao público "a impressão que se exagerava o rigor da justiça (...)".³⁹ Justiça infalível, misericórdia infinita, eis as imagens que a Inquisição buscava difundir de si mesma, especialmente nas condenações à morte. Assim percebemos sua insistência em "relaxar ao braço secular" os que, na prática, sentenciava à fogueira: ato de uma farsa barroca em que justiça e misericórdia ora se contrapunham simetricamente, ora se fundiam, intimidando e seduzindo a "comunidade de fiéis". Diversos historiadores do passado e do presente não perceberam — ou não quiseram fazê-lo — a encenação inerente à fogueira inquisitorial, ou simplesmente se deixaram levar pelo assombro da cerimônia: convencidos uns de que o tribunal era mesmo santo e misericordioso; convencidos outros de que era hipócrita e meticuloso em sua "obra genocida".

Entre as centenas de pessoas condenadas à morte pela Inquisição portuguesa, a imensa maioria compunha-se de "judaizantes", seguidos de longe pelos culpados de sodomia — único "crime moral" que podia merecer aquela pena no Santo Ofício lusitano. Já no caso aragonês, não só os nefandos mas também os culpados do "pecado bestial" eram passíveis da "pena ordinária" — crime que levou mais homens à morte no tribunal de Zaragoza que a própria sodomia, informa-nos Bennassar.⁴⁰ O rigor da Inquisição espanhola contra os sodomitas sempre foi maior, aliás, que o de sua congênera lusitana, ao menos no tocante à pena de morte. Nos tribunais de Lisboa, Coimbra e Évora, trinta somítigos foram queimados nos séculos XVI e XVII, contra 447 processados até o século XVIII, ou seja, 7% dos réus; em Valência foram quarenta, no mesmo período, contra 259 condenados de 1566 a 1775, perfazendo 5% dos processados; e em Zaragoza 15 "sométicos" acabaram na fogueira apenas na segunda metade do século XVI, isto é, 11% dos 132 processados por esse crime.⁴¹ As razões da "benevolência" inquisitorial lusitana, comparada ao Santo Ofício hispânico, devemos buscá-las na melhor estrutura da Inquisição espanhola e no anti-semitismo mais exarcebado dos inquisidores portugueses,⁴² e não em diferentes critérios de julgamento dos sodomitas — rigorosamente iguais nas duas Inquisições.

Comparadas, porém, às justiças de outros países também empenhadas na perseguição dos sodomitas, as duas Inquisições ibéricas foram muitíssimo econômicas na condenação à morte: na França, 38 indivíduos, ou 52% dos 73 sentenciados, morreram na fogueira entre 1317 e 1783; na Genebra calvinista, foram

trinta os condenados à morte entre os sessenta processados pelo Consistório entre 1555 e 1662; e na Holanda, em pleno século XVIII, setenta homens foram condenados à pena capital numa razia que levou trezentos homossexuais à justiça em apenas dois anos.⁴³ Com a exceção desse estranho furor holandês, os países do Norte europeu prendiam e sentenciavam menor número de nefandos que o Santo Ofício, porém os matavam em proporções mais gigantescas. Até mesmo em relação às “mulheres nefandas”, perseguidas modestamente em toda a Europa, os países do Norte, e até mesmo a tolerante Itália, demonstraram mais rigor do que a Inquisição — tribunal que não executou nenhuma mulher por sodomia na época moderna. Assim, logo em 1477, certa jovem alemã morreu sentenciada a afogamento; duas mulheres foram queimadas na França durante o século XVI; enforcou-se outra na Itália, em 1580; queimou-se uma na Suíça, em 1568; nossa conhecida prussiana Catharina Linck morreu a golpe de espada, em 1721; e até mesmo na Rússia ortodoxa há notícias de mulheres *queimadas vivas* por sodomia, em torno de 1645.⁴⁴

Mais impiedosas eram, portanto, as justiças do Norte e do Leste europeus na condenação de homens e mulheres nefandos do que a famigerada Inquisição peninsular. E, mesmo na Península Ibérica, as justiças civis pareciam menos parcimoniosas que o Santo Ofício nas sentenças de morte. Salvador Romeiro, réu processado na visitação inquisitorial a Pernambuco, referiu-se a três somíngos queimados sem grandes delongas pelo juiz Diogo de Salema na ilha de São Tomé, em 1573, no tempo em que os tribunais civis ainda não haviam transferido a jurisdição do nefando para a Inquisição portuguesa.⁴⁵ Ainda no século XVII, uma lei régia incumbiu corregedores e juizes de Lisboa e do Porto, bem como os ouvidores de todo o Reino, e até os donatários d'além-mar, de procederem contra os culpados de *molície*, sentenciando-os a açoites, galés, destertos e inclusive à morte, conforme a gravidade do delito. O pressuposto era simplesmente o de que a molície podia ser tão abominável quanto a própria sodomia, fosse praticada com pessoas do mesmo ou de diferente sexo(!).⁴⁶ Se tal lei chegou a ser aplicada em Portugal não sabemos, mas basta lê-la para constatar as diferenças de procedimento e de espírito entre o juízo civil e a Inquisição em matéria nefanda. Onde quer que possuísse jurisdição nesse crime, a cúria secular parecia mais desembaraçada na execução de penas capitais, inclusive em regiões coloniais: no México, o alcaide do crime não perdeu muito tempo averiguando as culpas de 14 “someticos” denunciados e presos, antes de sentenciá-los à fogueira em 1658.⁴⁷ E não estranháramos se o mesmo ocorresse em Castela, onde a Inquisição não tinha alçada no crime de sodomia. Com relação às nefandas femininas, sobre as quais reunimos alguns dados, sem dúvida o rigor secular era maior: ainda no século XVI, o jurista

Antônio Gomes
David Luiz Delgado
O crime de sodomia

Antônio Gomez aludia a duas freiras queimadas por usarem "instrumentos" em suas relações sexuais; e, particularmente em Sevilha, várias mulheres foram chicoteadas com duzentos açoites pelas ruas da cidade por se "fazerem de machos" e usarem instrumentos a modo de pênis.⁴⁸ Em compensação, nenhuma mulher foi sequer processada por tais atos nos tribunais aragoneses de Zaragoza, Valência e Barcelona durante séculos de atuação inquisitorial — embora não faltassem denúncias de sodomia feminina nos arquivos do Santo Ofício espanhol.

Entre os trinta homens queimados pela Inquisição portuguesa nos séculos XVI e XVII, jamais houve réus provenientes do Brasil. Menos processados que os da Metrópole, nossos conhecidos somítigos livrar-se-iam também da terrível fogueira lisboeta. Alguns, porém, dela escaparam por pouco, não faltando inquisidores a recomendar que uns e outros fossem "relaxados" apesar de alibis ou defesas. Assim ocorreu com Luiz Delgado, sempre negativo de seus amores nefandos e submetido à tortura antes da sentença final, em 1692: a um dos deputados se asfigurava inútil torturá-lo uma vez mais, já que lhe parecia ser o réu convicto no abominável pecado, além de claramente empenhado em atrasar o despacho: que o relaxassem logo ao braço secular! Mas foi voto vencido o desse inquieto inquiridor: na opinião dos demais, sem a confissão da sodomia consumada o homem era só culpado de molícies, sendo descabida a pena ordinária...⁴⁹ No julgamento de frei Lucas de Souza, mercedário do Grão-Pará que dizia ser mulher para os parceiros de cama, houve também um deputado a condená-lo à morte, em 1660. Em sua opinião, sendo culpado de milhares de atos com mais de cem homens, o réu era exercente, devasso, escandaloso e incorrigível na prática do nefando, devendo ser relaxado à justiça secular "na forma do Direito". E mais, afirmou que o Santo Ofício andava desmoralizado por queimar poucos fanchonos, de sorte que o "relaxamento" daquele frei daria mostras de que não se estava a "facilitar em alguma maneira o dito crime". Condenação exemplar do "homossexual", eis o que propôs em vão o rigoroso inquisidor. A maioria dos inquisidores foi de opinião diferente: considerou que o réu não era infamado de somítigo no Reino, onde vivera muitos anos, nem era delato por mais de um acusador, podendo livrar-se tanto da fogueira como do auto-de-fé...⁵⁰ Por cometer "o abominável" às escondidas, "sem escândalo", nosso frei se livraria da pena capital. E no processo do humilde Luiz Godinho, preso em São Paulo e levado a Lisboa em 1646, vários membros da mesa julgaram-no merecedor da fogueira, pois, sendo homem de 36 anos, dificilmente se apartaria do vício. A maioria, porém, acatando a defesa do advogado, considerou que o homem só havia cometido a sodomia antes de ir para o Brasil, mostrando-se arrependido e capaz de emendar-se nas galés.⁵¹

Os exemplos de nosso trópico confirmam-nos outra vez o menor rigor inquisitorial na condenação dos nefandos à morte, e explicam-nos ainda o porquê dessa atitude. Associando sodomia e heresia, vinculando o crime ora à cópula anal, ora ao caráter fanchonno do réu, os inquisidores acabavam perdidos entre as filigranas do processo, custavam a decidir sobre a pena e se confundiam mesmo na avaliação dos casos, para o que contribuíam a habilidade e a coragem de muitos acusados e procuradores. Punir os fanchonos ou os somítigos, o coito anal ou a molície nefanda, eis alguns dilemas que vimos ocorrer no julgamento dos sodomitas pela Inquisição, responsáveis pelo baixo índice de penas capitais. Não era difícil, já o sabemos, ludibriar os inquisidores em matéria sexual. Em Toledo, houve mesmo um bizarríssimo caso de certo hermafrodita, que, antes da puberdade masculina, casara-se, parira e, após descobrir-se homem, se apaixonara por uma jovem com quem também viria a se casar. Denunciado como “mulher” pelos vizinhos, e considerado fêmea pelos médicos que o examinaram a mando do tribunal, acabaria acusado de sodomia com a suposta esposa. Como se comportou o réu: Simplesmente disse que “*no son contra naturaleza los hermafroditos*”, razão pela qual não lhe podiam acusar do pecado sodomítico *contra natura*. Os perplexos inquisidores então o acusariam de bigamia(!), e nem assim ficariam sem a réplica do acusado: “*quando me casé con hombre, prevalecía en el sexo femenino (...); después, prevalecía en el sexo masculino y me pude casar con mujer*”.⁵²

Casos como os de Elena (ou Eleno) Céspedes não dariam tanta conversa, fosse o (a) infeliz julgado pela cúria civil. Em relação à sodomia, os juízes seculares não perdiam “tempo em buscar tão sutis diferenças” entre molícies e cópulas anais, entre seminações *intra* ou *extra vas*, lembra-nos Rafael Carrasco.⁵³ Atinham-se à letra da lei que, no caso português, mandava queimar os culpados de “dormir” com pessoas do mesmo sexo, bastando para isso duas testemunhas de acusação, ainda que de diferentes atos.⁵⁴ Preenchidas essas condições, fosse ou não o réu um fanchonno, confessasse ou negasse a penetração anal com derramamento de sêmen, seu destino era o confisco e a fogueira, exceto se lho perdoasse o rei. E não seria inútil confrontarmos as discussões dos inquisidores ibéricos com as dos juízes calvinistas no século XVII: enquanto os primeiros ficavam a destrinchar sutilezas do ato sexual e da consciência do réu a fim de provar se havia ou não heresia em seu pecado, os segundos — diante de um inequívoco *habitué* em nefandices — somente perdiam tempo em discutir como executá-lo: se pelo fogo, se pela força, etc.

De qualquer forma, a execução dos nefandos declinou em toda a Europa no século XVIII, especialmente a condenação à fogueira, acompanhando o decréscimo dos processos civis e inquisitoriais contra o crime de sodomia ocorrido

neste período. Ao progressivo desaparecimento da conotação religiosa do crime, afirma-nos Maurice Lever, correspondeu a dessacralização da pena e o apagar das fogueiras. As Inquisições ibéricas, que já matavam menos fanchonos que as justiças do Norte ou as cúrias seculares da Península, praticamente deixaram de condenar sodomitas no século XVIII. Mas o fato de queimá-los pouco longe esteve de amenizar a “justiça” inquisitorial em favor de sua “misericórdia”. A máquina punitiva do Santo Ofício era mais engenhosa e estruturada do que sugerem as aparências, capaz de processar muitos e de racionalizar com método sua economia de castigos.

REPREENSÕES, PENITÊNCIAS E ABJURAÇÕES

A categoria mais singela de punições inquisitoriais pendia menos para o castigo do que para a intimidação e a reeducação do suposto herege. Referimo-nos às admoestações e às repreensões dadas aos pecadores leves, aos que voluntariamente se apresentavam para confessar seus erros, aos que — se processados — ouviam a sentença à mesa, livrando-se do vexame de sair em autos ou “procissões de fé”. Aplicavam-se-as, portanto, não só aos indivíduos processados mas também aos que, no entender dos juízes, eram dignos da graça inquisitorial. Fornicários “ignorantes”, casadouros que somente prezavam seu matrimônio sem discutir a importância do clero, sodomitas arrependidos, todos esses eram advertidos pela Inquisição de que, reincidindo no erro, “seriam castigados com maior rigor”. Os indivíduos já saíam da sala intimidados, persuadidos a doravante policiar seus desejos e suas consciências, talvez a não mais errar para bem de suas vidas. Aos sodomitas de atos remotos ou episódicos, aos já atormentados pelo sentimento de culpa, os inquisidores recomendavam que se afastassem “da conversação dessas e de quaisquer pessoas que pudessem causar dano à sua alma”, e que nunca mais cometessem “semelhantes torpezas”, pois do contrário sofreriam castigos piores. Aos que defendiam a fornicação ou questionavam a primazia dos religiosos, advertiam que jamais tornassem a falar sobre o que não entendiam e só disputassem em artigos da fé após *ouvirem a opinião dos letrados*. Agindo ao mesmo tempo como confessores da alma e juízes de consciência, os inquisidores introjetavam no réu o medo de castigos celestes e temporais educando-o ainda nas verdades da Igreja.

Nesse esforço de disciplinamento que certamente atingiu milhares de pessoas, sentenciadas ou não pelo Santo Ofício ibérico, incluíam-se as penitências

espirituais. Desde meros confitentes voluntários a homens condenados ao desterro ou às galés, os inquisidores ministravam castigos espirituais à moda dos confessores, buscando manter viva a memória da experiência inquisitorial e a necessidade que os infelizes tinham de colocar suas vidas nas mãos de Deus. Os que passavam pela mesa inquisitorial, sofrendo ou não purgações temporais, deveriam se tornar católicos exemplares, mais cumpridores das leis divinas que o comum dos fiéis. Que no futuro se confessassem quatro, cinco ou doze vezes por ano — e não só na Quaresma; que rezassem mais que os outros ao Santíssimo Sacramento; que jejuassem cinco dias durante vários anos... Eternos pecadores, os culpados da Inquisição deveriam ser ainda eternos penitentes se não quisessem virar hereges irrecuperáveis, homens sempre à mercê do demônio e, pior que isso, seduzidos pela tentação de escolhas individuais.

Eternos pecadores, eternos penitentes, os que errassem nas matérias do Santo Ofício também deveriam agir como prosélitos da Igreja. Em várias sentenças e repreensões contra os defensores da fornicação ou os detratores do celibato religioso, encontramos incitações ao proselitismo em favor do sexto mandamento e da excelência da castidade sacerdotal. Que os homens secularmente convencidos de que não pecavam em dormir com prostitutas, que os namorados de mulheres solteiras e vis passassem a pregar contra o pecado da luxúria em suas conversas diárias. Podiam até fornicar, que disso dariam conta no Além, mas, em falando sobre mulheres, lembrassem o mal inerente às coisas do sexo. E que os cétricos do valor da castidade sacerdotal, estando a conversar sobre os estados com outros homens, lembrassem sempre a hierarquia consagrada pela Igreja: em primeiro lugar vinha a ordem dos religiosos; em segundo, o matrimônio; em terceiro, o celibato dos leigos, sempre suspeito de acobertar fornicações.

E a todos os sentenciados por bigamia, fornicação ou crítica ao celibato eram ainda impostas as “abjurações de leve suspeita na fé”, espécie de declaração consternada de arrependimento misturada à promessa de sempre colaborar com os inquisidores na cruzada anti-herética. No caso da sodomia, a exigência de “abjuração de leve” era motivo de polêmica entre os inquisidores: alguns a ministravam, outros não, talvez porque duvidassem do caráter herético do nefando... Quanto à bigamia, encontramos em certo processo datado de 1757 uma “abjuração dos casados duas vezes” no lugar daquela tradicional: os termos eram basicamente os mesmos, salvo pelo título específico.⁵⁵ Abjuração impressa, padronizada para o caso dos bigamos... seria um esboço de “secularização” desse crime? Ou prova de que a bigamia era tão corriqueira que esteve a merecer uma abjuração especial? Não o sabemos. De qualquer modo, abjurar de leve era uma exigência utilizada

sobretudo contra réus condenados a sair nos autos,⁵⁶ homens que podiam gritar seu arrependimento e ameaçar a multidão como se fossem gendarmes do tribunal. O texto era comum a vários crimes em primeiro lapso: "Eu (...), perante vós Senhores Inquisidores, juro nestes santos evangelhos em que tenho minhas mãos que de minha própria e livre vontade anatematizo e aparto de mim toda a espécie de heresia e apostasia que ouse alimentar contra nossa Santa Fé Católica e Sé Apostólica, especialmente estas que agora em minha sentença me foram lidas (...). E confesso que todos os que contra esta Santa Fé Católica vierem são dignos de condenação, e prometo de nunca mais com eles me ajuntar e de os perseguir e descobrir as heresias que deles souber aos Inquisidores ou Prelados da Santa Madre Igreja..."⁵⁷ Pecadores, penitentes, prosélitos, os condenados também assumiam o ofício de delatores, espécie de "guardiães do monitorio inquisitorial".

Dos autos ou das salas do tribunal, muitos então seguiam piores destinos, obrigados todos a guardar segredo do que havia ocorrido nos cárceres e nas arguições da Inquisição. Guardavam-no? Dificilmente, haja vista a profusão de alibis e desculpas-padrão que os réus sófiam apresentar quando presos por tal ou qual crime. Mas, exceto pela quebra de sigilo, pelo desabafo ou conselho que muitos davam aos amigos, nossos réus pareciam já vilipendiados com as reprimendas e as penitências do inquisidor. Saíam da experiência inquisitorial profundamente marcados, ao abjurarem da heresia sob os olhos e os ouvidos da multidão.

CUSTAS, MULTAS E CONFISCOS

Ao lado daqueles mecanismos intimidatórios e reeducadores, o Santo Ofício ainda flagelava os réus com penas pecuniárias que iam desde o pagamento das custas do processo à pauperização absoluta mediante o confisco de bens. "Pagar as custas" não era exatamente uma pena, pois mesmo os réus absolvidos ou simplesmente admoestados na sala eram obrigados a fazê-lo, de sorte que todos os indivíduos processados pela Inquisição despendiam pequenas ou razoáveis somas para remunerar a mesa inquisitorial em quantas sessões de interrogatórios fossem necessárias: custear os gastos do "familiar" encarregado das prisões; a defesa eventual do procurador; as diligências; as viagens; os cárceres; etc. Ser processado pelo Santo Ofício implicava sempre um dispêndio de moeda, provada ou não a culpa do acusado.

Além do "pagamento das custas", os inquisidores aplicavam multas também associadas às "despesas do Santo Ofício", procedimento largamente utilizado

por nosso primeiro visitador, praxe nas devassas eclesiásticas de todo o mundo católico. Aplicavam-nas os inquisidores em variadas situações a seu arbítrio, levando em conta as posses do réu e seu comportamento em juízo. Na visita de Heitor Furtado, os detratores do celibato religioso pagaram quantias que, somadas, chegavam a 175 cruzados ou cerca de 70 mil-réis, o suficiente para comprar de três a quatro escravos d'África ao preço médio de 20 mil-réis.⁵⁸ O mais espoliado por louvar em demasia o casamento contra o "estado dos padres" foi nosso conhecido lavrador cristão-novo Francisco Mendes: recusando-se a admitir suas culpas, depositou oitenta cruzados na burra de Heitor Furtado.⁵⁹

Despesas mais elevadas oneraram os machos defensores da fornicção. Incluindo-se nesse rol a multa aplicada a Fernão Cabral de Ataíde, o crime rendeu à visitação 451 mil-réis! Mas, a bem da verdade, Fernão Cabral fora também sentenciado por praticar a sodomia com uma índia e, sobretudo, por acobertar a "herética abusão da Santidade" em suas terras, além de sê-lo por apregoar que não havia pecado em "foder" negras nem sua comadre Luíza, mulher branca...⁶⁰ Descartando-se a multa que lhe aplicou Heitor Furtado no valor de mil cruzados — preço de vinte escravos naquela época —, o crime dos fornicários rendeu 51 mil-réis à visitação, cabendo ao arrogante senhor Diogo Nunes a principal despesa: cem cruzados, preço de dois "moleções" com menos de 25 anos.⁶¹

Já os sodomitas e os "moles" reunidos — incluindo os fanchonos, as "lésbicas" e os "imperfeitos" — renderam 140 cruzados ou 56 mil-réis ao visitador, e entre eles coube a Paula de Siqueira, esposa do contador d'el Rei, o maior ônus: cinquenta cruzados para as despesas do Santo Ofício foi o que pagou a ousada mulher, menos por seus deleites com Felipa de Souza que por ler *Diana*, livro proibido.⁶² Os nove bígamos, por sua vez, em nada contribuíram para a rapacidade da visitação, "privilegiados" nesse ponto pelos critérios de Heitor Furtado. Excluindo-se as custas dos processos, os principais crimes morais renderam à visitação quinhentista o equivalente a trinta peças da Índia — escravos que fariam a riqueza de muita gente na pobre Colônia, com exceção dos infelizes africanos. Além dos tributos régios, dos juros e das regras monopolistas, também os pecados do trópico podiam eventualmente engrossar a fazenda da Metrópole.

Piores que as custas, piores que as multas, eram os terríveis confiscos que, no tocante aos crimes morais, só ameaçavam os culpados de sodomia. E, a rigor, foram poucos os sodomitas coloniais pauperizados pela Inquisição, sendo raros os processos de nefandos nos séculos XVII e XVIII. Comparadas às fortunas dos "judaizantes", os bens confiscados aos sodomitas do trópico foram modestos, até porque não faltaram "fanchonos" que chegaram já paupérrimos no tenebroso

Palácio dos Estaos. Assim ocorreu com Manoel Fernandes dos Santos, homem que chegou em Lisboa em 1748, vindo do Recife, onde purgava há 22 anos numa sujíssima enchovia por culpas de assassinato. Na sessão do inventário, declarou que não tinha bens de raiz, ou nenhum outro “porque os móveis que tinha se venderam na justiça secular na ocasião em que fora preso”; mas alguns lhe deviam dinheiro, acrescentou, desde o tempo em que vendia gado em Pernambuco...⁶³

Entre os pecadores aquinhoados que por azar caíram na Inquisição, encontramos Felipe Tomás de Miranda, preso em 1619 na Bahia e levado para Lisboa. Fanchono também acusado de blasfêmias, e cristão-novo suspeito de judaizar, Felipe tinha duas casas em Salvador, uma das quais alugava; seiscentas braças de terra onde plantava cana; trinta negros e negras; duas moedas de quinhentos réis, quatro patacas e 12 vinténs que trazia na bolsa ao ser preso. Como não foi totalmente condenado, Felipe Tomás não perdeu os bens, exceto as patacas, os vinténs e os réis que levava para Lisboa e gastara nos cárceres. Praticamente “absolvido” ao final de quase três anos encarcerado, carecia de dinheiro até para custear as despesas do processo, não lhe restando saída senão pedir uma cadeia de ouro emprestada a certo amigo e deixá-la como fiança nos cofres do tribunal. Acusado do que não fizera, tolerado em suas reais culpas, voltou ao Brasil devendo à Inquisição.⁶⁴

A mesma “sorte” faltou ao cirurgião Lucas da Costa Pereira,⁶⁵ useiro em seduzir moleques nas Minas de Paracatu em meados do século XVIII. Condenado a dez anos de galés, perdeu ainda todos os bens: uma rede de algodão e cordas em que dormia “a uso do país”, um almofariz de latão, uma escrivadinha de estanho, uma balança de pesar ouro, talheres de prata e ferro, uma boceta de madreperola, instrumentos de cirurgia e três livros — dois de medicina, e um de moral(!), escrito pelo vetusto Larraga: *Prontuário de Teologia Moral, muito útil e necessário para todos os que se quiserem expor para confesores...* Lucas da Costa foi expropriado em 63 mil-réis aproximadamente, o que, se não chegava a ser riqueza no século XVIII, era tudo o que possuía. O mais violentamente arruinado dentre os nefandos da Colônia foi, porém, o padre José Ribeiro Dias, também morador nas Minas do século XVIII, preso por “somitigarias” cometidas em vários moços, inclusive em seus escravos, aos quais “violentava com o poder e respeito de senhor”. Assim pelo menos o descreveu seu escravo Felipe Dias, responsável pela denúncia e pela prisão do padre. José Ribeiro era um presbítero do hábito de São Pedro, *doublé* de grande senhor: possuía 27 escravos que “valeriam se bem vendidos duzentas oitavas de ouro cada um”; três datas em Sabará, que montavam a 520 mil-réis; uma roça que valia 60 mil-réis; várias casas no arraial de Paracatu no valor de “noventa e tantas oitavas de ouro”; 15 talheres e uma salva de prata lisa de

preço indeterminado.⁶⁶ No mínimo, considerando-se que a oitava da dobra d'ouro equivalia a 1.600 réis, os bens do padre José perfaziam a assombrosa quantia de 25 mil cruzados aproximadamente, ou 10 milhões de réis! Grande fortuna tinha o réu, suficiente para comprar cerca de oitenta escravos aos caríssimos preços do século XVIII.⁶⁷ Por praticar sodomias com certa devassidão, nosso padre ficaria sem um tostão e ainda seria condenado a dez anos de galés. Por outro lado, ao delatar para o bispo do Rio de Janeiro o amo que o violentara, o mulato Francisco jamais poderia imaginar quão gratificante seria sua vingança — menos para si, convém logo frisar, que para o rico erário da Inquisição lisboeta.

PRIVAÇÕES E SOFRIMENTOS — AÇOITES, GALÉS E DESTERROS

Livres da fogueira, nossos réus não se livrariam porém dos castigos físicos e dos sofrimentos pessoais como os açoites, as galés e os degredos. Os dois últimos eram por vezes tão cruéis que ficamos a nos perguntar se “melhor” não seria o cadafalso da Ribeira, morte rápida pelo garrote antes da pira acesa...

Aos açoites *citra sanguinis effusionem* condenavam-se os homens e as mulheres bigamos, além dos fanchonos e dos somitigos, antes de seguirem para os desterros ou as galés. Tratava-se, pois, de uma pena secundária, acessória, tão dolorosa quanto humilhante ao ser aplicada pelas ruas de Lisboa sob o riso da multidão que, bem se vê, podia ser mais trágico que alegre. Se tem razão o historiador dos sodomitas espanhóis quando afirma terem sido duzentos os açoites geralmente aplicados aos nefandos, a fórmula *citra sanguinis* era mais uma quimera inquisitorial, uma vez que o termo latino implicava chicotadas até que o sangue jorrasse das costas do flagelado. Duzentos açoites, convenhamos, eram mais que o suportável... Nem os jesuítas, que julgavam quarenta açoites o suficiente para castigar os escravos com a devida racionalidade cristã — fiéis aos preceitos do Antigo Testamento —, chegaram a propor tantas chibatadas; duzentos açoites deveriam ensanguentar o réu a ponto de, no mínimo, adiar em semanas seu degredo ou sua partida para os trabalhos forçados. De qualquer forma, convém notar que, apesar da fórmula *citra*, a Inquisição não usava de metáforas ao incluir os chicotes nas sentenças, embora fosse também o “braço secular” a executá-los. As metáforas do Santo Ofício em relação a penas corporais limitavam-se, pois, à sentença capital, à privação da vida — ao menos na linguagem que sóia usar nos veredictos.

Por outro lado, o açoite era pena vil, e dele podiam se livrar diversos condenados, segundo rezava o Código Filipino: gente de linhagem, prelados, fidalgos,

moços de estribeira da família real, marqueses, condes, pajens de fidalgos, etc.⁶⁸ Marqueses, condes e fidalgos, havia-os poucos na Colônia, mas nem por isso deixaram alguns de se livrar da pena vil, a exemplo de Diogo de Araújo, bígamo isento dos açoites por apresentar certidões em que provava ter servido a el-Rei como capitão de infantaria no Pará. E melhor se saíram outros dois bígamos que, aguardando durante meses a execução dos açoites, ousaram pedir à Inquisição que perdoasse o chicote e os mandasse logo para o serviço nas galés.⁶⁹ Apesar de não serem nobres ou fidalgos, ambos obtiveram o perdão dos inquisidores em 1700, simplesmente porque não havia algoz disponível para lhes aplicar a pena dos açoites(!).

Também a condenação às galés era pena vil de que se livrariam pessoas de linhagem, servidores do rei e até gente não titulada, conforme as circunstâncias do crime. A pena de galés implicava via de regra o "remar sem soldo" nas embarcações de Sua Majestade ou nelas servir de algum modo, inclusive na "carreira da Índia", conquanto muitas vezes fosse a simples condenação a trabalhos forçados em terra firme: construção de palácios, estradas, serviço de carregadores, etc. Trabalho pesado, estorvado pelas correntes que agridoavam o condenado, as galés em terra ou no mar eram serviço de homens, aplicando-se a pena em casos de bígamos e sodomitas no mínimo por dois anos, e no máximo por toda a vida, embora o comum fossem penas variáveis entre cinco e dez anos. Faltando nobreza ao sangue, serviços ao rei ou atenuantes do crime, só por uma razão poderiam bígamos e somítigos escapar às galés: serem menores de idade e, sobretudo, terem "fraca compleição", "poucas carnes" e "fracas forças", situação em que se comutava a pena física por degredos e confinamentos em outras partes do império português.

Enfim, dedicada a punir mulheres, homens de melhor condição e transgressores menos acintosos, a pena do desterro foi largamente utilizada contra bígamos, bígamas e nefandos. Enquanto castigo, o degredo implicava antes de tudo a erradicação do criminoso, sua expulsão para longe do lugar onde cometera o delito: degredo perpétuo ou limitado para fora da capitania, da vila, do termo ou da cidade em que morava o condenado. Outras vezes, porém, o desterro significava o confinamento em determinado território por certo espaço em anos, geralmente nas fronteiras do Reino ou nas colônias, caso em que era também um meio de "colonizar" e ocupar essas regiões, além de penalizar os criminosos. Arquitetado inicialmente como meio de expurgar os indesejáveis do Reino, colonizar o ultramar e povoar as fronteiras portuguesas, o degredo foi orientado para lugares certos, segundo as Ordenações Filipinas: o couro de Castro-Marim, as partes da

Índia, regiões da África e o Brasil, exceto nos casos de réus moradores na Colônia.⁷⁰ Mas com o passar do tempo se tornaram freqüentes homens que já vinham degredados para o Brasil, condenados na cúria secular ou na própria Inquisição, serem novamente apanhados pelo Santo Ofício e recambiados a Portugal, a cumprir destertos em outras partes do Reino. Da Metrópole às colônias, das colônias à Metrópole, o império lusitano tornar-se-ia, no conjunto, um vasto mundo de purgação.

Nos mares ou na terra, em Portugal ou nos domínios coloniais, as galés e os destertos eram sempre tenebrosos, cada qual a seu modo. Havia pouca diferença, na prática, entre o servir no remo e a morte lenta, mormente em penas de vários anos ou perpétuas. Morte lenta, "crua e feia", conforme a descreveu Camões ao narrar a desdita dos que pereciam no mar para glória de Portugal. Obrigados a servir nas grandes rotas do Atlântico, viagens que consumiam meses de navegação em condições precaríssimas até para os marinheiros regulares, pode-se imaginar o quanto sofriam os degredados às galés. Informa-nos Charles Boxer que na carreira da Índia era "absolutamente vulgar morrerem durante a viagem entre um terço e metade" dos marinheiros, degredados e soldados das embarcações. E não raro morriam sem nenhuma assistência, pois embora a Coroa obrigasse a cada navio levar um médico a bordo, na prática havia "um ignorante cirurgião barbeiro" encarregado da frota inteira, responsável às vezes pelo atendimento de três mil homens. Propagação de doenças fecais, de "enfermidades infecciosas entre os superlotados soldados e degredados, amontoados todos juntos em condições extremamente insalubres", enfraquecidos pela má nutrição, flebotomias (sangrias) e purgantes, nada disso faltou à história marítima portuguesa, e muito menos à história dos galés. Se não terminavam seus dias em tristes naufrágios, amiúde contraíam o famigerado escorbuto, "doença dos mares"; ficavam então com medidas inchadas nas gengivas, "que haveriam de ser cortadas para o paciente fechar a boca, com o que desprendiam um cheiro insuportável", seguindo-se uma inflamação nos joelhos e nos membros inferiores...⁷¹

Encontramos vários de nossos galés, ex-sodomitas, ex-bígamos, a morrerem dessa hedionda forma no cumprimento de suas penas, ou pelo menos tentando escapar de semelhante destino com súplicas de perdão aos inquisidores. O escravo pernambucano Manoel de Souza, condenado por bigamia a cinco anos de galés em 1742, foi um entre vários que morreriam antes de completar três anos de sentença. Melhor seria permanecer escravo e solteiro que sofrer nas galés d'el Rei em nome da Santa Fé... Mais "afortunado" foi o marceneiro bígamo João de Souza Martins, homem de 39 anos condenado em 1749: cinco anos depois ainda estava vivo, embora aleijado de uma perna e flagelado por "inomináveis mistérios

e moléstias" contraídas no degredo das galés. Horrível desgraça foi também a que se abateu sobre José Ribeiro Dias, nosso conhecido padre nefando, rico senhor de 25 mil cruzados. Após cumprir sete dos dez anos de galés, queixava-se da "horrorosa prisão" em que estava; mais parecia sepultura que habitação o lugar onde passava "as horas do dia e da noite atônito com o espetáculo de seus infortúnios", cenas que lhe roubavam "até dos olhos o sono", padecendo ainda de uma "febre maligna", da velhice e da fome. Havia sete anos vivia com a roupa que usava ao entrar na galé, imunda e já rota... Padre José não mentia, a confiarmos no laudo do médico e familiar do Santo Ofício que o examinou: o infeliz "passava muitas moléstias por conta de uma perna que há tempos tem aleijada, que lhe custa andar não só pela pouca firmeza que nela tem como pelos duros ferros com que a outra se acha ligada, além de que padece de repetidos defluxos ao peito com que se vê a morte, ao que dá ocasião o perverso ar salino a que está vizinho e hálitos podres que continuamente recebe do aposento em que se acha, com repetido uso de alimentos salgados (...)".⁷² "Aposento" insalubre, eis como se referia o médico inquisitorial ao infecto porão das galeras, verdadeira "sepultura" nas palavras do condenado.

Assim viviam os galés de terra e mar: entre ferros, açoites e doenças, à espera da morte ou da misericórdia do inquisidor. Alguns nem chegavam a cumprir pena, vilipendiados na própria viagem para Lisboa, rumo aos Estaos, e no próprio cárcere do Santo Ofício. O trabalhador Antônio Dias Coelho, homem de 57 anos preso por bigamia na Olinda de 1697, começaria sua desgraça antes mesmo de ser sentenciado. Escrevendo da Colônia, o capelão da Sé o retratava como "homem tão pobre que nem para se sustentar no mar tinha posses", e dizia que, sendo os "presos deste porte", se recusavam os mestres dos navios a levá-los para o Reino. Pagando-lhe a viagem, o Santo Ofício condená-lo-ia aos açoites e a sete anos de galés — pena rigorosa para quem se havia legalmente separado da primeira esposa antes de casar pela segunda vez. Mas Antônio jamais iria para as galés, pois ainda no ano em que fora condenado achava-se "tolhido de todos os membros e galicado na quarta espécie" — sífilis em estágio avançado. No entender do cirurgião dos cárceres, nenhuma cura lhe remediaria os males, estando o preso "incapaz de padecer as penas no estado presente (...)", como se mais pudesse sofrer o estropiado réu. "Misericordioso", mandá-lo-ia o Santo Ofício para o Hospital dos Incuráveis de Nossa Senhora do Amparo, a fim de que ali passasse o "pouco tempo" que ainda lhe restava no mundo.⁷³

Menos ásperos que as galés eram os desterrados, razão pela qual se os aplicavam aos condenados de melhor foro e progênie. Mesmo assim eram sofridos,

afastando o condenado de sua família e dos amigos por anos a fio, confinando-os em cantos perigosos, hostis e insalubres. Os réus da Colônia desterrados por bigamia e sodomia, vemo-los freqüentemente nas inóspitas fronteiras do Reino, nos limites de Bragança, ao Norte, nos rincões de Elvas, a Leste, no longínquo Castro-Marim, extremo Leste do Algarve, fronteiro ao território andaluz. De todos esses lugares queixavam-se os condenados de várias dificuldades, da pobreza, da falta de viveres, da escassez de gente e de muitas outras “virtudes” que neles viam os inquisidores ao lavrarem as sentenças. Pior sorte era, contudo, a dos degredados para a África, sobretudo para Mazagão e Angola, lugares de confinamento muito apreciados pelo Santo Ofício.

Mazagão, praça portuguesa no litoral atlântico marroquino, foi das poucas feitorias conservadas em mãos lusitanas após o desastre de Alcácer-Kibir em 1578. Notável empório comercial no século XV, a fortaleza conservaria principalmente suas funções militares no século XVII, embora o comércio não tenha desaparecido por completo. Viver em Mazagão significava presenciar as eventuais caravanas de mouros a comerciarem com cristãos e judeus no aquém-muros ou a esconderem-se dos cercos e das incursões que amiúde rompiam as tréguas ocasionais entre inimigos seculares. Viver em Mazagão, em meio aos conflitos e às represálias mútuas que opunham Portugal e o Islã, significava expor-se ao constante perigo da escravização, da morte e, no caso das mulheres, do rapto e da violação.⁷⁴ Cumprir o degredo naquela praça infernal só não era mais penoso do que cumpri-lo em Angola, lugar onde todo o esforço de colonização fora superado pela onipresença do tráfico escravista. Angola era uma praça de guerra permanente, dilacerada pela ambição de lusos e holandeses no século XVII, retalhada pelas freqüentes guerras de apresamento e outros perigos. Além do mais, o projeto de ocupação de Luanda e adjacências por famílias camponesas do Reino, quimera autorizada a Paulo Dias Novais em 1571, abortaria não só pelas razões do tráfico como pelo flagelo da malária e da varíola — pestes sem dúvida resultantes do colonialismo português na região. O desterro em Angola só poderia apeter a verdadeiros heróis, homens como Luiz Delgado, comerciante e tabaqueiro que certamente saberia como sobreviver no lugar. Não por acaso vários de nossos condenados andaram a suplicar ao Santo Ofício que os degredassem para as fronteiras do Reino, receosos de morrerem no desterro ultramarino.

Não bastassem os infortúnios do degredo, muitos ainda sofriam com o desamparo da mulher e dos filhos abandonados no Brasil, do que não faltam ricos exemplos em nossos processos inquisitoriais. Assim ocorreu com Urbano Cardoso, pequeno mercador na Bahia, que vimos ser fiel cárdico, e bigamo por acaso,

pois se casara a segunda vez na certeza de ser viúvo. Condenado a viver quatro anos em Mazagão, logo no primeiro ano do desterro queixar-se-ia de sua pena ao inquisidor, insistindo em que se casara de boa-fé com a segunda esposa. E, acrescentando suas agruras na carta, alegou sofrer de erisipela nas duas pernas, "muita falta de vista" e perigo de vida, além de ter uma filha donzela muito bonita que não poderia "mandar vir para a dita praça": tanto no Brasil, sem a proteção do pai, como na inóspita Mazagão ficaria a moça "desamparada e exposta ao perigo de sua honra". Enfim, devia dotes a seus genros e nada podia ajustar "em uma praça como Mazagão, onde não há comércio algum."⁷⁵ Em 1702, Mazagão não passava, pois, de um acampamento militar, inóspito e perigoso para as donzelas, conforme a descreveu Urbano Cardoso.

Mais danado que Urbano, ficou o ex-capitão de infantaria Alonso Neiva de Mendonça, bigamo que tentara aliviar suas culpas arrolando cinco boas irregularidades no primeiro casamento. Ao lhe descrevermos a pena em outro capítulo dissemos-la leve, comparada às galés que mutilavam a maioria dos condenados. Em 1672, Afonso fora desterrado por seis anos para a África, mas tanto queixou que arrancou dos inquisidores o degredo para as fronteiras do Minho. Mas, a bem da verdade, de nada valeriam seus atenuantes de culpa nem a comutação do desterro africano pelo minhoto; três anos depois, encontrava-se com "excessivos achaques de gota artéria" nas mãos, nos pés, nos joelhos e no braço direito, "e como a achaqueada carnosidade" o torturava dia e noite, não sabia mais o que fazer, mormente em terra despovoada de moradores, onde não havia soldados nem "como pedir esmola". Como poderia um homem de sua qualidade e serviços prestados ao rei viver "mendigando de porta em porta"? — queixava-se o desafortunado bigamo.⁷⁶ Situações como essas parecem-nos justificar uma das frases lapidares de Vieira: "para o desterro ser morte, nenhuma coisa lhe falta..."

Longe da fogueira, da pompa dos autos, o Santo Ofício punia meticulosamente a maioria de seus réus. Burocrática e discretamente, punia-os de modo cruel, extirpando-lhes de vez a heresia pelo flagelo dos corpos e das vidas. Vieira viu a morte nos desterramentos, e vê-la-ia mais ainda nas galés. Continuamos prisioneiros de nossa indagação inicial: não seriam essas penas, escorbuto, mutilações e destroncamentos, mais tenebrosos que o rápido garrote? Mais dolorosos que a breve privação do viver, antes do fogo aceso? Interminável suplício eram os grilhões e os porões d'el Rei, os quais a Inquisição reservava aos bigamos e aos sodomitas; mais hediondos que o cadafalso, "castelo falso" de madeira em que subiam os relaxados à justiça secular.⁷⁷

A MISERICÓRDIA DO INQUISIDOR

O péssimo estado dos galés, o infortúnio dos deportados, encontramos nas petições de misericórdia que todos mandavam para o inquisidor em meio ao cumprimento das penas, ou até antes. Redigindo-as de próprio punho, quem sabe escritas por amigos e companheiros de desdita, reiteravam suas culpas e seus arrependimentos, narravam suas misérias e imploravam ao Santo Ofício o perdão e a comutação das penas “pelas chagas e paixão de Cristo”, “por Deus todo-poderoso”, “pelas lágrimas de Nossa Senhora”, etc. Vergavam-se perante a Inquisição, referindo-se-lhe como “Tribunal de suma equidade”, “Santo Ofício misericordioso”, “Justo e Santificado Tribunal”, revelando absoluta contrição e amor por seus algozes — os únicos, aliás, que poderiam livrá-los dos achaques, suplicios e perigos por que passavam. Atiçavam, pois, a misericórdia que o Santo Ofício apreçoava e estampava em seu estandarte junto ao ramo de oliveira.

Da “misericórdia burocrática” dos inquisidores, concedida mesmo sem pedidos escritos, coligimos numerosos exemplos desde o século XVI. Dá-nos o tom o despacho de Heitor Furtado de Mendonça contra o réu João Fernandes, baiano, filho de francês com mameluca, humilde carreiro de bois em Pernambuco quinhentista.⁷⁸ João havia confessado “torpezas nefandas” no período da graça, admitindo ter consumado a sodomia no “vaso traseiro” de um moçoilo de 13 anos e no do escravo Diogo Rodrigues, mulato delgado de corpo de quem recebera hospedagem havia mais de ano em casa do plantador Fernão Soares. Quase nada valeria sua confissão na graça; considerando o visitador que o réu a fizera depois de acusado pelo cúmplice, condenou-o a dois anos de remo “sem soldo, nem salário” nas galés d’el Rei — o então poderoso Filipe II de Espanha. João Fernandes nem chegaria a cumprir sua pena, embora tenha embarcado para o Reino numa “urca dos flamengos” ancorada no Recife. Observando os holandeses que o galé tinha boubas, doença próxima da sífilis, recusaram-se a levá-lo e o fizeram retornar à praia, não sem antes lhe surrupiarem a pequena arca em que levava quatro mil-réis, quatro camisas e um vestido, dizendo que o lançariam ao mar se insistisse na viagem. Expulso da urca, João fugiria “para os matos”, acostando-se na choupana de sua mãe até ser descoberto pelo vigário de Pernambuco(!).

Notificado, Heitor Furtado mandou ordens para que réu e mãe se apresentassem logo à mesa sob pena de excomunhão e promessa de misericórdia. Apavorados, mãe e réu não perderam tempo e foram pelos matos até Olinda, submetendo-se João Fernandes a novo interrogatório, quase a novo processo sobre sua “fuga”, do que resultou a história que vimos de narrar. Ao final, suplicou

ao visitador “pelas chagas de Nosso Senhor” que lhe comutasse o degredo das galés em outro, pois estava mui doente e arrependido de seus pecados. Examinado a mando de Heitor Furtado, João Fernandes se apresentava de fato impossibilitado de “servir nas galés”: “tinha humores de boubas dentro do corpo”, feridas no pé, “um testículo com inchação maior que o outro”, além de inflamações na boca e na goela, “corrimentos”, etc. Segundo os médicos que o examinaram, era desaconselhável mandá-lo às galés, mas seria “bom” dar-lhe “exercício de trabalho”, que “nem por isso” ficaria em “perigo de morte”.⁷⁹ Só depois de aconselhado por tão “generosos” cirurgiões, Heitor Furtado pôs em prática a misericórdia típica da Inquisição: substituiu os dois anos de galés por cinco de degredo na Paraíba, onde o condenado serviria nas “obras de Sua Majestade sem vencer soldo, nem salário”; e não as havendo, que trabalhasse “em obras de religiosos, recebendo apenas os alimentos”. Escravidão temporária a bem da Coroa ou da Igreja, eis o resultado obtido pelo doente João Fernandes ao suplicar a misericórdia do visitador.

Outro que sequer se avistou com o Santo Ofício e dele recebeu particular misericórdia foi o negro Belchior, preso por bigamia em Itu (São Paulo) e transferido para o aljube eclesiástico do Rio de Janeiro em 1760. Belchior se havia casado com Francisca cinco meses antes de falecer a primeira mulher, escrava de setenta anos a quem abandonara em Curitiba. O vigário do Rio fez sumário de culpas, solicitou providências de Lisboa, mas resolveu soltar o réu, à falta de resposta, e por ter Belchior “todo o cabelo branco”, parecendo ser homem de “mais de cem anos”. Em 1761 veio, enfim, a ordem do Santo Ofício dando singular chance a Belchior: se negasse o primeiro casamento gozaria da misericórdia inquisitorial; do contrário, seria enviado a Lisboa para julgamento. Para sua sorte, o centenário negro morreria em 1763, antes de ser encontrado pelos familiares da Inquisição.⁸⁰

Burocrática e por vezes “sádica”, assim funcionava a misericórdia do inquisidor. Em outras ocasiões chegava mesmo a ser irônica, como no caso do padre Francisco Lopes Lima, clérigo no Rio de Janeiro, condenado por ordenar-se sendo já casado, em 1761. Privado do exercício das ordens e inabilitado para benefícios eclesiásticos, Francisco alimentou o sonho de ingressar no clero regular, talvez porque fosse homem de vocação religiosa. Solicitando aos inquisidores certidão comprobatória de que havia cumprido pena, abjurado, etc., recebeu a seguinte resposta: “não consideramos prejuízo que possa resultar à justiça do Santo Ofício em se lhe deferir o pedido; [pelo contrário], à vista da verdade conhecerá o suplicante as dificuldades que obstem ao seu intento de buscar os meios de desfazê-las...”⁸¹

A exemplo do caso precedente, o mais das vezes a Inquisição deferia as petições dos condenados. Fazia-o sabedora de que o réu jamais usufruiria a graça, ou satisfeita com o estado de purgação dos suplicantes estropiados e submissos. Ao médico nefando Lucas da Costa Pereira perdoou dois anos de galés que lhe faltava cumprir, em 1755, considerando que já servira oito e estava “falto de talento” para remar aos setenta anos; ao ex-alfaiate bigamo Teotônio Migueis, morador no Rio de Janeiro, premiou com a suspensão dos 150 dias que faltava purgar no remo, acolhendo a queixa de que havia quatro anos e sete meses padecia o réu nas galés “com o laborioso trabalho de um tirano ferro a que se achava sujeito”; à baiana Joana da Cruz, bigama sentenciada a cinco anos em Angola, perdoou o derradeiro ano reconhecendo o mérito de sua postulação: “gravemente enferma”, sem dúvida morreria naquele degredo se “Vossa Eminência” não usasse com ela “da sua piedade, como sempre costuma usar”.⁸² Eram essas as condições em que os inquisidores costumavam atender aos suplicantes; ao vê-los estropiados, velhos para remar, doentes, ameaçados em terra estranha e alheia, contritos e subservientes perante o Santo Ofício, contemplavam-nos com a “piedosa misericórdia” tão evocada nas petições dos condenados. Mas não o faziam sem antes reexaminar o processo, as culpas, o tempo que ainda restava da pena e, no caso dos enfermos, antes de submetê-los a exame médico nas prisões e galés.

Nem sempre, porém, a misericórdia chegava a tempo de salvar o condenado, como no caso de Matias da Silva Gajo, advogado de cinquenta anos, morador no Pará em 1767. Condenado por bigamia a viver cinco anos em Cabo Verde — pena das mais leves se comparada a outros desterramentos —, Matias foi dos que alegou ter-se casado a segunda vez por descobrir irregularidades no primeiro matrimônio. Um ano depois de sua condenação, foi a segunda esposa quem escreveu ao Santo Ofício pedindo que o degredassem para o Pará a fim de que cuidasse dela e dos quatro “inocentes filhos” que deixara esfomeados e “sem amparo algum”. Avaliando a petição — considerando que a primeira mulher de Gajo havia morrido e que, embora o réu não tivesse cumprido sequer a metade da pena, urgia reparar “a possível injúria que fez” à segunda esposa, “enganando-a para a nula celebração do dito matrimônio” —, os inquisidores resolveram deferir a súplica, mandando o réu de volta ao Pará a partir de 1769. Até que resolveram o caso com alguma rapidez: a carta da mulher chegara aos Estaos em 20 de dezembro de 1768, e o parecer inquisitorial seria emitido três dias depois. Mas, para azar de todos, Matias da Silva Gajo já era morto desde outubro em Cabo Verde, antes que por ele suplicasse a infeliz esposa.⁸³

Por outro lado os critérios da Inquisição na concessão de perdões eram por vezes influenciados por motivos externos ao Santo Ofício, bem como às culpas e aos pecados do sentenciado. Diogo de Araújo, por exemplo, condenado a viver na África por culpas de bigamia em 1647, logo no ano seguinte seria perdoado em razão de serviços prestados à Coroa: lutara 27 anos nas guerras do Brasil, fora quatro vezes preso pelos holandeses, recebera o Hábito de Cristo, etc. Pedro de Braga, capitão do “descimento do gentio” no Pará setecentista, réu condenado a três anos de galés por esposar “falsamente” as mulheres índias com o fito de levar tribos inteiras para os apresadores, acabaria indultado no mesmo ano da sentença, em 1758, “por ordem de Sua Majestade”. Pelo visto, el-Rei julgava-o homem de valia na colonização do Norte brasileiro. E, além do mais, que poder teria o Santo Ofício em 1758 para afrontar o todo-poderoso marquês de Pombal? Ainda na mesma época, entre 1756 e 1760, vários réus obtiveram a comutação de suas penas simplesmente por não terem fugido de Lisboa ao “tempo do terramoto”.⁸⁴

Mas, até meados do século XVIII, embora fosse pródiga em indultar os sentenciados, a Inquisição costumava fazê-lo sem interferências alheias e de acordo com seus próprios critérios, isto é, quando julgava estarem os réus punidos o bastante, marcados no corpo e na alma pela experiência inquisitorial. Apreciava vê-los curvados, humilhados, a odiar os antigos erros e pecados, obrigados a amar os inquisidores, adulá-los e reconhecer seu elevado senso de justiça, em busca da misericórdia. Eis a opção que restava aos bígamos, aos sodomitas e a muitos outros levados às galés e aos degredos: curvar-se e aprender a amar os carrascos para encurtar seus sofrimentos ou, tão-somente, para morrer em paz. Afora isso, só lhes restava fugir — o que poucos tentavam, receosos de pior castigo. Entre esses, por ironia do destino, encontramos nosso velho Manoel Fernandes dos Santos, homem que cometera sodomias na cadeia pernambucana para escapar à prisão onde estava há 22 anos. Condenado às galés por dez anos em 1748, delas fugiria três anos depois. Ao menos para ele, claro está, o Santo Ofício resultaria mesmo na ansiada liberdade...

A máquina punitiva do Santo Ofício encaixava-se assim nos quadros judiciais do Antigo Regime. Mais avançada que a justiça civil ao escusar-se de supliciar os condenados à morte — garroteando-os antes de queimá-los —, dela se aproximava nos açoites, nas prisões, nas reclusões, nos trabalhos forçados, nas deportações, nos confinamentos, nas galés... Penas que atingiam o corpo à guisa de castigo, mas também a consciência e os comportamentos a título de emenda. Transitava-se já, em certo sentido, de um castigo ligado à “arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos”.⁸⁵

CASTIGOS DA COLÔNIA: PRIVILÉGIOS E DISCRIMINAÇÕES

Numa visão de conjunto, o sentenciamento dos réus pela Inquisição resultava do cruzamento das prescrições regimentais com a jurisprudência, os objetivos políticos do Santo Ofício, as conjunturas e as injunções sociais variáveis de Goa à Bahia, de Lisboa à Angola. Absolvidos, admoestados e merecedores de penas leves eram, por princípio, os confitentes voluntários sem prova de acusação, os que confessassem mais do que aquilo de que eram acusados, os que dessem provas sinceras de arrependimento e sujeição no juízo do inquisidor. Ainda que condenados a multas, repreensões, custas e até “abjurações de leve”, tais indivíduos eram na prática relevados da suspeita de heresia, livrando-se dos vexatórios autos e das penas corporais. Fora disso, ao menos no terreno das moralidades heréticas, a pena variava desde a abjuração pública no auto-de-fé até o “relaxamento ao braço secular” e o confisco de bens, no caso exclusivo dos sodomitas, passando por açoites, galés, degredos e trabalhos forçados. A aplicação desses castigos mais severos, o lugar dos degredos, a duração dos sofrimentos, tudo dependia das circunstâncias do delito e da interpretação dada pelos inquisidores à consciência e às intenções do réu: sua má-fé, sua persistência no erro, sua propensão ao desacato moral e doutrinário. Cinco juízes, entre inquisidores e deputados do Santo Ofício, ouviam e argüiam o réu, emitiam seus votos e deixavam que o Conselho Geral arbitrasse, enfim, a pena definitiva.

Em relação aos acusados de negarem haver pecado na fornicação ou de ser o matrimônio superior à castidade dos religiosos, importava ao Santo Ofício demarcar a fronteira entre a ignorância e o antidogma, entre a simplicidade e a convicção, entre a moralidade popular e a heresia. Jamais os inquisidores descobriram os “luteranos” rastreados entre fornicários e casadoiros, mas ainda assim punia a estes com abjurações, multas e repreensões. Supunha com isso prevenir a difusão da heresia e estigmatizava, de qualquer modo, certa ética popular que valorizava o casamento enquanto estado e ainda conferia ao homem o direito ao sexo extraconjugal.

No caso dos bígamos reservavam-se as piores sentenças aos desimpedidos que, no entender dos inquisidores, agiam com “evidente má-fé”, forjando-se, para contraírem novas núpcias. Mas quase todos os bígamos processados acabariam suspeitos de heresia, mesmo aqueles que apresentassem versões convincentes para seus equívocos. Na melhor das hipóteses, livram-se das galés em favor dos desterrados, mas permaneciam culpados de “sentir mal do sacramento do matrimônio”.

O núcleo dessa “heresia” residia em certa omissão apontada nos libelos da promotória: a de que desprezavam o matrimônio, sinal de que ocultavam sua verdadeira “má tenção” contra a Igreja. Declarações desse tipo, no entanto, os inquisidores jamais ouviriam dos réus... Afinal, os bigamos podiam até desdenhar o sacramento, mas tanto se apegavam ao estado e ao rito que por se casarem muitas vezes, expunham-se ao severo julgamento da Inquisição.

No domínio dos nefandos, o ser violentado a menoridade, a confissão larga e arrependida e a apresentação voluntária do pecador soíam minorar as culpas e as penas, embora nem sempre evitassem processos. Por outro lado, a devassidão e a contumácia sugeriam certa incorrigibilidade de caráter e faziam recrudescer o castigo. Mas o grande dilema do Santo Ofício residia aqui em provar a sodomia perfeita, o coito anal consumado, o que o deixava muitas vezes de mãos atadas. Entre punir a sodomia, abominada nas Escrituras e nos tratados morais, e a “inversão sexual” já condenada pela cultura popular, a Inquisição às vezes deixava os réus impunes, ou quase sempre os punia com menos rigor que o da “pena ordinária”. O ideal dos santos juízes era ter réus que praticassem o coito anal agentes ou pacientes e, ainda, que o fizessem com freqüência, devassos e destemidos em face do Todo Poderoso, das leis humanas e da Igreja: eis o verdadeiro herege sodomita, que tanto agredia a Deus como aos “costumes humanos”. Mas para esse ideal não colaboravam os réus de jeito algum: ou eram homens verdadeiramente arrependidos, prenhes de sentimentos culposos, e apavorados com a Inquisição, ou eram homens dispostos a se livrarem do pior — exímios mestres na arte de tergiversar. Em várias ocasiões nada restava ao Santo Ofício senão deixar de lado a sodomia *strictu sensu* e condenar os culpados de “molícies” homoeróticas às galés e aos degredos, jamais à fogueira.

Prisioneira de seus dogmas, nem sempre impermeáveis aos preconceitos do povo, a Inquisição portuguesa seria também vulnerável às diversas conjunturas ibéricas e modernas. Foi mais rigorosa no punir durante o final do século XVI e meados do XVII, tempo em que adotou o zelo moral do Concílio de Trento e desfrutou o generoso apoio dos Filipes às suas decisões. Nos anos 1640-1650 chegou a recrudescer a perseguição anti-sodomítica, quem sabe para compensar a “simpatia” dos Bragança e dos jesuítas portugueses pela causa dos cristãos-novos, réus prediletos dos Estaos. E ao longo do século XVIII a atuação moralizante do tribunal tendeu a declinar lentamente — exceto no tocante à bigamia, e sobretudo após 1750-1760: reflexo das Luzes do século; esvaziamento da própria Inquisição em face das estruturas seculares do Estado e ao poder dos bispos no vasto mundo português. Enfim, apesar de teoricamente colocar-se acima dos privilégios e das

hierarquias sociais, a Inquisição era filha de seu tempo, e na Metrópole ou nas colônias sempre fora sensível ao que dizia o Cancioneiro: “Não devemos ser comuns, senão para Deus amarmos e servirmos; nem sejamos todos uns, em ricamente calçarmos e vestirmos (...)”.⁸⁶

Especialmente na Colônia, terra onde a arrogância dos poderosos encontrava mais condições de se enraizar à sombra das leis, as punições inquisitoriais estiveram muitíssimo aquém dos pecados do trópico. Os moradores da casa-grande, os ocupantes do palácio governamental, os juizes da Relação, os capitães e prelados, eram esses menos punidos que o restante dos católicos? Certamente que sim, embora o vejamos pouco na estatística dos *processados*, cujo perfil social — heterogêneo e variável conforme o delito — nem sempre espelha a possível cumplicidade ou subserviência da Inquisição em relação aos potentados coloniais.

Com relação à “defesa do casamento *versus* celibato”, foram cerca de 44% os sentenciados pertencentes às classes abastadas da Colônia quinhentista — lavradores, fazendeiros e mercadores —, seguidos de artesãos, trabalhadores livres e pequenos funcionários (28%), juntamente com soldados, criados e mais gente pobre (28%). Mas nem por isso deveríamos pensar numa dissolução dos privilégios sociais pela mão férrea do visitador. Discutir a primazia dos estados não era, convenhamos, tema dos mais afinados com a vida dos desclassificados e dos servidores, quanto mais de índios e africanos, além do que se tratava, na prática, de um “crime leve”, isento *a priori* de castigos sérios e dolorosos.

No tocante à bigamia, o perfil social dos processados se opõe radicalmente ao dos que vimos punidos por “defender o casamento”: 17% ocupavam posições de prestígio e riqueza; 53% eram indivíduos principalmente ligados ao artesanato, ao trabalho livre assalariado e ao pequeno comércio; e 30% pertenciam aos baixos estratos de marinheiros, soldados, servidores, forros e até escravos. Mas, já o sabemos, esses números indicam menos a atuação inquisitorial contra os bigamos do que a raridade da bigamia entre as “elites”: donos de terras, dinheiro ou cargos tinham muito a perder se largassem os cônjuges e tornassem a se casar, além de vagarem menos que a maioria da população colonial. Esta última, por sua vez, muito se beneficiava da frouxa disciplina eclesiástica na verificação de identidades e do estado civil dos contraentes, homens que faziam e desfaziam casamentos em apreciável escala. Definitivamente, o matrimônio na igreja era menos “elitista” na Colônia do que muitos supõem — eis o que inferimos da “popularidade” das bigamias entre os séculos XVI e XVIII.

No caso dos fornicários, 26% dos sentenciados eram pessoas ricas e bem posicionadas; 32% eram indivíduos de posses modestas, vinculados sobretudo ao

trabalho livre e aos ofícios manuais; e 42% eram pobres, soldados e desertados. Privilégio concedido às classes dominantes? Impossível dizê-lo, lembrando que a maioria dos indiciados pertencentes aos estratos mais altos acabariam processados pelo visitador quinhentista, além do que também a “defesa da fornicação” não era crime dos mais gravosos. Finalmente, entre os séculos XVI e XVIII foram 22% os processados pelo “abominável nefando” que figuravam no topo da hierarquia social, enquanto 47% eram criados, vagabundos e pobres, e 32% pertenciam às ordens religiosas, ao baixo clero secular, ao pequeno funcionalismo, a ofícios. Nesse caso, admitamo-lo, houve alguma tolerância dos inquisidores com relação às sodomias de senhores e autoridades, useiros em molestar seus criados e seus escravos. Mas, por outro lado, em todas as camadas sociais o número de presos por sodomia na Colônia sempre foi menor que o dos acusados por esse crime, especialmente no tocante aos escravos. Interpretações enganosas, portanto, eis o que poderíamos obter se buscássemos o espelho das hierarquias na estatística dos processados pela Inquisição.

Os privilégios de que gozavam as classes dominantes coloniais, vemo-los algo mais no teor das sentenças e das práticas punitivas. No caso dos bigamos, os poucos bem-aquinhoados que ousavam se casar pela segunda vez na igreja não o podendo sofriam penas mais brandas que a gente do povo. Em geral eram os que apresentavam versões mais atenuadas para seus erros, apontavam irregularidades em algum casamento com o auxílio de padres, e acabavam se livrando dos açoites e das galés, conquanto lhes faltasse grande “nobreza de sangue”. Acabavam desterrados, e muitas vezes ouviam a sentença na sala do tribunal, relevados da pena pública. Igual destino era o da maioria dos senhores, mercadores ou seus filhos que por azar caíram nas garras da Inquisição por sodomia. Sofriam repreensões, penitências espirituais, ou eram mesmo absolvidos.

Mas, a bem da verdade, a maior leveza de suas penas, fossem bigamos ou sodomitas, se nos afigura menos um “privilégio colonial” do que uma prática judiciária do Antigo Regime no conjunto, em geral tolerante com as pessoas de “mor qualidade”. Aliás, a isenção de penas vis para nobres, prelados e doutores era legalmente estendida, no Código Filipino, a juízes e vereadores, inclusive seus filhos; procuradores das vilas; mestres e pilotos de navios de gávea ou de cem tonéis para cima; colaços de desembargadores ou cavaleiros de linhagem; pessoas que tivessem cavalos em sua estrebria, ainda que peões ou seus filhos; mercadores com cabedal de no mínimo cem mil-réis.⁸⁷ O privilégio era, pois, suficientemente amplo para contemplar a imensa maioria dos “homens bons” de nossa Colônia; e se a lei abria claríssima exceção a tais isenções no crime de *sodomia* —

caso em que até fidalgos e doutores eram passíveis de pena vil (parág. 2) —, as justiças livrá-los-iam quase sempre dessas infâmias dolorosas, tanto no Reino como na Colônia.

Em vários processos encontramos nossos colonos explicitamente relevados de piores sentenças em razão de seus títulos e suas qualidades. Inês de Brito, única mulher processada por elogiar demais o casamento, ficaria livre de penitência pública, em 1594, por ser “mulher em foro de nobre”. Em 1647, o bigamo Diogo de Araújo livrar-se-ia dos “açóites e galés” por haver sido capitão de infantaria “como consta das certidões acostadas em seu processo”. Alguns anos depois em 1673, seria a vez do bigamo Afonso Neiva livrar-se do auto-de-fé por ser “homem nobre”, “capitão de infantaria” e “cavaleiro do Hábito de Cristo”. Para a misericórdia do inquisidor no processo de Matias Gajo — que atendeu ao pedido da segunda esposa e resolveu degredá-lo para casa em 1768 — pesou decisivamente o fato de ser a mulher “pessoa de condição entre as daquele país”, o Pará. Acusado em 1591 de fazer sonetos elogiosos para uma prostituta baiana, o jovem Bartolomeu Fragoso safou-se dos açóites em respeito a seu hábito clerical e à sua graduação em artes. E, beneficiando-se dos maiores privilégios do antigo Portugal, Fernão Cabral de Ataíde ficaria livre das penas corporais pela “qualidade de sua pessoa”, “por ser cristão-velho”, e “por sua nobreza e bom sangue”.⁸⁸

Mais importante que a mitigação das penas contra a gente de prol, mais revelador que o reconhecimento de suas virtudes e qualidades em nome da “tradição aristocrática lusitana”, era a absoluta impunidade gozada pela maioria de nossos senhores e apaniguados diante da Inquisição, mormente no crime de sodomia. Com efeito, diversos fanchonos nem sequer foram processados pelo Santo Ofício, certamente por suas qualidades e seus serviços prestados à colonização portuguesa. No século XVI, por exemplo, surpreendemos Felipe Cavalcante acusado de sodomia e outros erros à mesa da visitação, sem jamais o vermos preso e sentenciado pelo visitador. Mas quem ousaria processar o egrégio fundador do poderoso clã pernambucano, grisalho patriarca de setenta anos, por suas nefandices com moços vis? Gaspar Pacheco, rico senhor de engenho de Itaparica, era já acusado de sodomia na Inquisição e réu de processo na vara eclesiástica quando se apresentou ao visitador: veio arrogante, esbravejando contra a “calúnia de seus acusadores” e levando atestado de idoneidade firmado por Fernão Cardim. Nosso caro visitador sequer o arguiu sobre “se sabia que o nefando era pecado, etc., etc.”, conforme fazia com os réus negativos. E como ousaria fazê-lo contra um rico senhor protegido dos jesuítas? Até gente menos “nobre” podia ser alvo de favorecimento se bem escorada pelos senhores da Colônia. Gaspar Rodrigues, por

exemplo — antigo feitor que já se havia beneficiado com a destruição de um processo eclesiástico de sodomia por obra de corrupção envolvendo lavradores e o próprio cônego da Sé —, acabaria, enfim, absolvido pela Inquisição! Provaria a falsidade das acusações e teria do visitador o reconhecimento de que “sua boa vida e costumes” depunham a seu favor..⁸⁹

Nosso visitador quinhentista também foi pródigo em usar “dois pesos e duas medidas” ao julgar os nefandos do trópico envolvidos em relações semelhantes e até recíprocas. Já vimos a triste saga do carreiro João Fernandes, sentenciado às galés por cometer o nefando com certo escravo que sequer negou ter sido ele a provocar João com “abraços e tocamientos torpes”. Doente, expulso do navio, roubado pelos holandeses, João ainda seria argüido pela suposta fuga e condenado a trabalhos forçados na Paraíba. Por outro lado, Estêvão Velho Barreto foi processado por sodomizar dois escravos ao tempo de garoto, ambos menores de 13 anos, pelo que foi repreendido e recebeu penitências espirituais à mesa. É certo que o primeiro havia confessado depois de acusado, e o segundo, na graça; é também certo que João cometera seu pecado aos 18 anos, e Estêvão aos 13. No entanto, fora Estêvão o molestador de seus parceiros, enquanto João só cometera o nefando após excitado pelo escravo que lhe dera hospedagem. Ainda que João fosse mais castigado que Estêvão, afigura-se-nos difícil justificar o porquê de tamanha diferença de penas, salvo por um fato: Estêvão Velho Barreto era branco, então casado, e filho de próspero senhor de engenho em Pernambuco; João Fernandes era mestiço, filho natural de francês com mameluca, ex-soldado e humilde carreiro nas lavouras da Colônia.⁹⁰

Discriminação mais flagrante deu-se no julgamento de Antônio de Aguiar e Marcos Tavares, implicados por praticarem a sodomia quando tinham 14 e 17 anos, respectivamente. Dormiam e brincavam juntos, alternando as posições sexuais na cama, de noite e no mato, durante o dia — ficando nesses chamegos por algum tempo, inclusive com outros rapazes. Seis anos depois, confessaram e se acusaram mutuamente ao visitador, que resolveu submetê-los a processo. Embora Antônio só tenha assumido os atos praticados com Marcos, foi considerado merecedor da graça, e atribuída sua omissão a possível “esquecimento”. Já com Marcos Tavares, Heitor Furtado foi menos generoso: prendeu-o; submeteu-o a quatro interrogatórios; inquiriu-o a ponto de lhe arrancar acusações de bigamia contra a mãe; e finalmente o condenou a ser “açoitado pelas ruas da cidade” e degredado dez anos para Sergipe. Diferença tão abissal de sentenças afigura-se-nos injustificável, por mais que esmiucemos os critérios regimentais do Santo Ofício. Onde estava, afinal, a diferença entre os réus, se ambos eram culpados de idêntico delito nas mesmas cir-

cunståncias? Devemos buscá-la na sociedade, fora do regimento inquisitorial: Antônio de Aguiar era branco, filho de senhor de engenho; Marcos Tavares era mameluco, forro, filho ilegítimo de “índia brasileira”, e trabalhava na roça de um certo Diogo Cão.⁹¹

Impunidade para os ricos, privilégios sociais, discriminação racista, nada disso faltaria à visitação inquisitorial dos quinhentos. E não seria muito diferente, embora mais burocrática, a postura de Marcos Teixeira na segunda visitação. Entre inúmeros casos de tolerância, encontramos os de Pero Garcia e Diogo Botelho: o primeiro, acusado em 12, 15 e 16 de setembro de 1618 de sodomizar negros, confessaria amedrontado seus atos a 17 do mesmo mês, e mandaria seus mulatinhos lhe confirmarem a versão três dias depois;⁹² o segundo, já o sabemos, foi acusado pelo ex-pajem de promover grandes somitigarias no palácio governamental, onde atuava como nefando agente, paciente e *voyeur*. Poder-se-ia com razão alegar que os dois não foram processados por critérios regimentais: Pero Garcia confessara na graça — embora depois de acusado — e Diogo Botelho só fora delatado uma vez, além de estar ausente da Colônia. No mais, vimos que nenhum acusado foi preso e sentenciado por sodomias na visitação do século XVII... Mas, convenhamos, quem ousaria prender um homem como Pero Garcia, riquíssimo senhor de quatro engenhos e centenas de escravos, apenas por violentar dois mulatos? E quem sonharia processar o insígne Diogo Botelho, ex-governador do Brasil apadrinhado na Corte, tão-somente por suas orgias tropicais?

Assim costumava agir a Inquisição diante dos nefandos poderosos. Ignorava-os e deixava que molestassem seus vis criados e escravos na Colônia pecadora. Se exceções houve, foram raríssimas: nosso padre José Ribeiro Dias, rico senhor das Minas, que, além de pauperizado e estropiado nas galés, terminaria seus dias suplicando em vão para que o Santo Ofício ao menos lhe devolvesse as ordens sacras; talvez o mineiro João Durão, igualmente “apreciador” de negros e pardos, e por isso condenado a dez anos de galés;⁹³ o tabaqueiro Luiz Delgado, preso, torturado, mas só condenado ao desterro para Angola. A imensa maioria dos “nefandos senhoriais” viveria na mesma impunidade do paraense Francisco Serrão de Castro: acusado de violentar e matar variada cópia de seus negros, nem foi chamado pelo visitador Geraldo Abranches, que encerrou o processo na segunda denúncia sem dar nenhuma explicação às autoridades lisboetas. Mas, convenhamos, não precisava dá-las nem ao Santo Ofício, nem aos futuros historiadores, que deles queria distância, pois um e outros bem saberiam os porquês de sua negligência...⁹⁴

Situação muito distinta era, no entanto, a dos homens pobres, artesãos, trabalhadores, ainda que brancos e úteis à colonização lusitana no trópico. Para estes, os açoitos, as galés, os desterrados, a exemplo do sapateiro André de Freitas

Lessa, condenado a remar dez anos nas galés d'el Rei por chefiar vasta *troupe* de fanchonos em Pernambuco — coisa bem singela, aliás, se comparada à Sodoma tropical que Diogo Botelho armaria em Salvador alguns anos depois. Destino semelhante ao de Lessa teriam os desclassificados, os criados e os poucos escravos coloniais processados pelo nefando na Inquisição portuguesa: o mais das vezes, os açoites e as mórbidas galés.

Discriminação social e racista, vemo-la também nos considerandos de certos pareceres, nas entrelinhas de alguns interrogatórios, especialmente no caso das visitasções. Agindo na Colônia, os inquisidores deixavam aflorar seu tradicional racismo, que, a rigor, era intrínseco à própria Inquisição. Afinal, não exigia de seus funcionários absoluta pureza de sangue “judeu, mouro, mulato” e de outras raças “infectas”? Não esteve a barrar vários candidatos a familiaturas na Colônia por simples rumores de “mulatice”? Marcos Tavares, jovem que vimos açoitado e degredado por sodomia no século XVI, só não foi mais castigado em razão de ser menor de 25 anos e “mameluco”, como se a cor e a progênie mestiça do acusado fossem já “contrárias à natureza” e desde o nascimento o afastassem de Deus. Mamelucos já nasciam com um pé no inferno, devia pensar o visitador, não sendo de admirar que pecassem contra a natureza divina e humana...⁹⁵ E, avaliando as acusações sodomíticas imputadas a Pero Domingues por sua esposa e pela cunhada, o mesmo visitador ponderaria: “(...) visto as ditas duas mulheres serem mamelucas, e não terem muito crédito (...) que o Réu seja absolto.”⁹⁶ Se as culpas dos mestiços nem sempre valiam grande coisa, de menos valor eram ainda suas acusações, salvo em casos excepcionais. Mas nem por isso, convém frisar, livrar-se-ia o mameluco nefando das penas corporais, ao contrário do branco denunciado pelas mestiças.

Racista por origem e vocação, o Santo Ofício continuaria preconceituoso até o fim de seus tempos, a indultar ou punir com desprezo as gentes de cor e a delas suspeitar quando o procuravam para acusar brancos. Entre os casos mais dramáticos, encontramos o do angola Joaquim Antônio, corajoso acusador de Francisco Serrão de Castro. Depois de inquirido em detalhe, como se fosse ele o assassino de tantos escravos em abusos sexuais, seria ainda admoestado para que “nunca mais cometesse tão abominável, feio e torpe pecado (...) *a que se expôs como paciente*”, sob pena de ser “castigado com todo o rigor”.⁹⁷ Admoestação regimental, poder-se-ia dizer, mas nem por isso menos racista e hipócrita; o verdadeiro culpado — nem tanto das sodomias como dos assassinatos de negros —, sequer o chamaria à mesa o visitador.

Apesar de tudo, foram raros os ameríndios e os negros punidos pelo Santo Ofício por praticarem crimes morais. Quanto aos índios, beneficiados da tutela

dos religiosos durante séculos, sobretudo dos jesuítas, só quando forros e desgarrados podiam cair na teia do inquisidor. Assim ocorreu com o pobre Custódio, aborígene paraense sentenciado por bigamia a cinco anos de galés, em 1745. Oficial de carpinteiro, residente em Marajó, confessaria seu erro por meio de intérprete, já que sequer falava português.⁹⁸ Punição injusta até para os critérios do Santo Ofício, sempre "indulgente" em relação aos "neófitos" desde o século XVI. Mas a pena de Custódio seria compensada pela do conterrâneo Miguel, que o Conselho Geral se recusaria a punir em 1769: bruto, selvagem, "falta de instrução e cultura", como haveria esse ignorante neófito de conhecer o sacramento do matrimônio? Como haveria de "abjurar de leve suspeita na fé", se lhe faltavam os rudimentos da doutrina católica? Não, o Santo Ofício recusar-se-ia a processar esse Índio e recomendaria à Igreja do Pará que o instrulisse antes nos mistérios da fé e nos sacramentos "necessários à salvação de sua alma".⁹⁹

No tocante aos negros, aos escravos d'África, também poucos seriam os processados por crimes morais. Paradoxalmente, protegiam-nos o cativo e o zelo dos senhores pelo patrimônio — *res vocale*. A troco de quê deixariam os senhores da Colônia que seus negros fossem presos e destinados às galés d'el Rei por meras sodomias e bigamias? Escondiam-nos, acobertavam-nos e até disputavam com a Inquisição o direito de castigá-los. E disputavam-no com grande vantagem, pois qual poder tinha a Inquisição para afrontar nossos antigos senhores, se nem mesmo os jesuítas logravam catequizar os negros? Por outro lado, como bem observou Charles Boxer, "os inquisidores não se preocupavam muito com as práticas sexuais da classe servil e de cor", considerando-a quase ou mesmo subumana, "cuja salvação espiritual era, ao fim e ao cabo, problemática e de pouca importância".¹⁰⁰ Fragilidades da Igreja, prepotência dos senhores, desinteresse da Inquisição, eis as razões do reduzido número de processos contra negros e Índios no Brasil colonial.

E tão raros como as "raças infectas" da Colônia seriam ainda os padres e as mulheres julgadas no Palácio dos Estaos por moralidades heréticas. Religiosos e clérigos eram mui úteis à colonização, e não convinha serem retirados do trópico por qualquer pecado, exceto se "solicitassem" mulheres no confessional, e ainda assim dissolutamente. E mulheres, também as havia poucas no Brasil, necessárias para casamentos ou até para concubinatos em favor do povoamento da terra, mesmo que por meio da "impura miscigenação". Que dos erros femininos cuidassem os homens, lusitanos no além-mar, não o egrégio Santo Ofício.

Tratando-se de pecados heréticos, os réus preferenciais da Inquisição eram os homens: mas não qualquer homem, senão os humildes portugueses, os

mazombos ou até mestiços; os cristãos velhos dedicados aos ofícios, ao trabalho livre, ao pequeno comércio, à servidão — e mesmo os desclassificados úteis à colonização portuguesa. Apetecia ao Santo Ofício julgar essa especial casta de pecadores, homens que não tinham poder nem a proteção benfazeja dos senhores coloniais. Aprazia aos inquisidores supliciar bigamos e fanchonos do povo, não nas fogueiras, mas nas galés ou nos degredos. Gente que sonhava não haver pecado ao Sul do Equador e que lutava no dia-a-dia pelo “remédio de suas misérias”. Aos senhores e aos escravos isentavam; que contribuíssem a seu modo para a prosperidade da Colônia. Aos demais o Santo Ofício punia e castigava com deportações, remos, açoites, doenças. Castigava-os, pois, soberba e cruelmente, mas o fazia com parcimônia, deixando que a maior parte dos pecadores continuasse a se deleitar na Colônia distante e selvagem. E nada disso é de surpreender. Afinal — relembremos frei Vicente —, o Brasil fora visto como inferno desde seus primórdios, desde seu próprio nome, “assim chamado por causa de um pau de cor abrasada e vermelha”, signo do triunfo diabólico no trópico português.

NOTAS

1. Para o caso português, ainda não há uma estatística completa da perseguição de “fornicários” e “casadouros”, mas na rápida consulta que fizemos ao fichário do Núcleo de Sociologia Histórica do Instituto Gulbenkian (projeto “Inquisição e Sociedade”), verificamos ser bem superior o número de processados na Metrópole por essas falas.
2. Bonet, Bartolomé Escandell. Una lectura psico-social de los papeles del Santo Oficio — Inquisición y sociedad peruanas en el siglo XVI. In Villanueva, J. Perez (org.). *La Inquisición Española*. Madrid, Siglo XXI, 1980, p. 451.
3. Dedieu, Jean-Pierre. Le Modèle sexuel: la défense du mariage chrétien. In Bennassar, B. (org.) *L'Inquisition Espagnole*. Paris, Marabout, 1983, p. 319. Impossível medirmos a punição dos detratores do estado religioso sem consulta direta às *relaciones de causa* espanholas, já que o delito aparece nas estatísticas dos historiadores imiscuído no rol de “proposições heréticas”, sem o mesmo destaque dado à defesa da fornicção.
4. O questionamento da primazia do estado religioso constaria sempre implícito no delito “duvidar dos artigos da fé” — categoria inclusiva de várias opiniões errôneas não especificadas nos monitórios. V. *Regimento do Santo Ofício de Portugal (1640)*, exemplar mimeografado, p. 376, e *O Último Regimento e o Regimento da Economia da Inquisição de Goa* (Lisboa, Biblioteca Nacional, 1933, p. 125).
5. ANTT/IL., Livro 7. Auto celebrado na Sala a 8 de fevereiro de 1656.
6. Idem. Autos de 24 de outubro de 1717, 16 de junho de 1720 e 10 de outubro de 1723; idem, processo 9358 (Joseph Manteigas).
7. Bennassar, B. Le Modèle sexuel: la répression des pechés abominables. In op. cit., p. 355. Carrasco, Rafael. *Inquisición y represión sexual em Valencia*. Barcelona, Laertes Ediciones, 1986, p. 69.
8. Lever, Maurice. *Les Bûchers de Sodome*. Paris, Fayard, 1985, p. 50.
9. Monter, E. William. Sodomy and Heresy in Early Modern Switzerland. In Licata, Salvatore J. e Petersen, Robert P. (org.) *Historical Perspectives on Homosexuality*. New York, Haworth Press Inc., and Stein and Day Publishers, 1981, p. 43-47.
10. Lever, M. Op. cit., p. 239.
11. Gruzinsky, Serge. Las cenizas del desco. Homosexuales novohispanos a mediados del siglo XVII. In Ortega, S. (org.) *De la santidad a la perversión*. México, Grijalbo, 1985, p. 258.
12. Pela maioria dos números sobre os solicitantes, sou grato a Lana Lage, que gentilmente me antecipou alguns resultados de sua pesquisa de doutoramento.
13. Contreras, Jaime. Las causas de fé en la Inquisición Española: 1540-1700. *Simpósio Interdisciplinario de la Inquisición Medieval y Moderna*. Dinamarca, 1978, quadros às p. 28 e 50.
14. Id. *ibid.*; Perez Canto, Pilar. Tribunal del Santo Oficio de Lima: relación de causas vistas en la primera mitad del siglo XVIII. In Villanueva, J.P. (org.) Op. cit., p. 473.

15. Dedieu, J-P. Op. cit., p. 317.
16. A bigamia chegou a 35% das denúncias à Inquisição feitas no Brasil entre 1780 e 1800. V. Higgs, David. Bigamia e migração no Brasil colonial ao fim do século XVIII. Toronto, s.d., exemplar mimeografado, p. 3.
17. Ordem do Santo Ofício de Lisboa a Manuel José Vaz, Vigário geral do bispado de São Paulo e comissário do Santo Ofício... BN. (RJ) Seção de Manuscritos, 11-35, 26, 48.
18. A visitação de 1591 a 1595 produziu quatro livros de denúncias, três de confissões e dois de ratificações, dos quais só foram publicados quatro livros: dois de denúncias e dois de confissões, de sorte que há muitos denunciados e confitentes ainda desconhecidos. As denúncias, relativas ao Recôncavo Baiano, por exemplo, são praticamente inéditas, e delas só podemos saber pela leitura dos processos.
19. *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Denúncias da Bahia (1591-1593)*. São Paulo, Eduardo Prado, 1925, p. 358.
20. Neves, L. Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro, Forense, 1978, p. 121.
21. *Primeira visitação... Confissões da Bahia (1591-1592)*. Rio de Janeiro, F. Briguet, 1935, p. 23-27.
22. *Denúncias de Pernambuco (1593-1595)*. São Paulo, Eduardo Prado, 1929, p. 437-438.
23. Ver esses casos em *Confissões da Bahia*, p. 30-33; ANTT/IL., processo 6358, *Denúncias da Bahia*, p. 394-396; 465-469; 487-489; *Denúncias de Pernambuco*, p. 15-18.
24. V. França, Eduardo D'Oliveira e Siqueira, Sônia. Introdução. *Segunda visitação do Santo Ofício... Confissões e ratificação*. Anais do Museu Paulista, tomo XVII, 1963, p. XXX, que muito nos esclarecem sobre a biografia do visitador, erroneamente confundido por muitos com o bispo D. Marcos Teixeira, chegado ao Brasil em 1622 e antigo inquisidor de Évora em 1617.
25. ANTT/IL., processo 7467.
26. França, E. D'Oliveira e Siqueira, S. Origem da visitação de 1618. Op. cit., p. 126.
27. Novinsky, Anita. *Cristãos-novos na Bahia*. São Paulo, Perspectiva, 1972, p. 129 e 183. ANTT/Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 435, informação sobre o auto-de-fé realizado em 25 de junho de 1645.
28. Lapa, José R. do Amaral (org.). *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis, Vozes, 1978, p. 126-129; 218-221.
29. Sobre a última posição, V. Saraiva, A. José. *Inquisição e cristãos-novos*. 5. ed. Lisboa, Estampa/Imprensa Universitária, 1985.
30. Huizinga, Johan. *O declínio da Idade Média*. Lisboa, Ullisséia, s.d., p. 11 e segs.
31. Coletório das Bulas e Breves Apostólicos (...) que contém a instituição e progresso do Santo Ofício em Portugal (1634). BNL. Seção de Reservados, códice 105 A, fl. 92.

32. Também os sodomitas franceses queimados pela justiça civil eram garroteados antes, informa-nos Lever, Maurice. Op. cit., p. 52. Na Inquisição só ardiam vivos os que preferissem morrer em outras leis que não a de Cristo — fato raro nos registros de autos-de-fé portugueses.
33. Foucault, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis, Vozes, 1977, p. 33.
34. Sentenças proferidas na Casa de Suplicação, em Lisboa. BNL. Seção de Reservados, códice 853, fls. 143-145, 222-229; 160-162.
35. Sobre a ressonância dessa discussão em Portugal, V. Pereira, J.E. *O pensamento político em Portugal no século XVIII*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1983.
36. Foucault, M. Op. cit., p. 34.
37. Moreira, A.J. e Mendonça, J.L. de. *História dos principais atos e procedimentos da Inquisição em Portugal*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1980, parte II (Autos-de-Fé celebrados em Portugal e Goa), p. 145 e segs.
38. Bethencourt, Francisco. Cronologia da Inquisição. In *A Inquisição em Portugal*. Lisboa, Biblioteca Nacional, 1987, p. 13-31. Saraiva, A.J. Op. cit., p. 184.
39. Apud Saraiva, A.J. Op. cit., p. 110.
40. Somente no século XVI foram cerca de 41%, entre 64 casos de bestialidade, contra 12%, entre 132 casos de sodomia. V. Bennassar, B. Op. cit., p. 355.
41. Mott, I.R.B. *Pagode português...*, p. 123. Carrasco, R. Op. cit., p. 69. Bennassar, B. Op. cit., p. 355.
42. Segundo Jean-Pierre Dedieu, os judaizantes nem sempre predominaram entre os réus do tribunal de Toledo. V. Le Quatre temps de l'Inquisition. In Bennassar, B. (org.) Op. cit., p. 13-40.
43. Lever, M. Op. cit., p. 50 e segs. Monter, E.W. *Sodomy...* Op. cit., p. 47. Van der Meer, Theo. The Persecutions of Sodomites in Urban and Rural Areas in the Netherlands in 1730. Apud Mott, I.R.B. *Pagode português...*, p. 123.
44. Crompton, Louis. The Myth of Lesbian Impunity. In Licata, S.J. and Petersen, R.P. (org.) Op. cit., p. 11-23.
45. ANTT/IL., processo 11519.
46. Lei Régia sobre a molície, dada em Lisboa a 12 de outubro de 1606 e trasladada a 14 de janeiro de 1634. BN. (RJ). Seção de Manuscritos, miscelânea.
47. No século XVII, 21 (17%) dentre 123 nefandos processados foram queimados no México. V. Gruzinsky, S. Op. cit., p. 17.
48. Monter, E.W. Op. cit., p. 17. Cardaillac, Louis e Jammes, Robert. *Amours et sexualité à travers des mémoires d'un inquisiteur du XVe. siècle*. In Redondo, A. (org.) *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne*. Paris. Publications de la Sorbonne. 1985. p. 188.
49. ANTT/IL., processo 4769.
50. Idem, processo 6702.

51. Idem, processo 4565.
52. Escamilla, Michèle. A propos d'un dossier inquisitorial des environs de 1590: les étranges amours d'un hermaphrodite. In Redondo, A. (org.) Op. cit., p. 167-182.
53. Carrasco, R. Op. cit., p. 47.
54. Almeida, Cândido M. de. (org.) *Código Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*. Rio de Janeiro, Tipografia do Instituto Philomático, 1870. Livro V, título XIII.
55. ANTT/IL., processo 2650.
56. Na capa de certo processo de sodomia e defesa da fornicação no século XVI, lê-se em tinta mais forte: como "não abjurou de leve se pudera escusar sair ao auto público". ANTT/IL., processo 7948.
57. V., por exemplo, abjurações de ANTT/IL., processos 17807 (século XVI) e 2650 (século XVIII), onde se nota, no segundo, a supressão dos "visitadores" enquanto fonte de obediência, etc. — sinal de que as visitas inquisitoriais haviam perdido sua antiga importância.
58. Mattoso, Kátia. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 90.
59. ANTT/IL., processo 8502.
60. Idem, processo 17065.
61. Idem, processo 6344.
62. Idem, processo 3307.
63. Idem, processo 11607.
64. Idem, processo 7467.
65. Idem, processo 205.
66. Idem, processo 10426.
67. Mattoso, K. Op. cit., p. 92. Em 1750, o preço médio do escravo era de 120 mil-réis na Bahia (não em Minas): seis vezes mais que o preço médio de 1572.
68. *Código Filipino...*, título CXXXVIII.
69. ANTT/IL., processo 1773 e 10018, respectivamente.
70. *Código Filipino...*, Livro V, título CXL. Disposição complementada pela Carta Régia de 31 de janeiro de 1626, que proibiu desterrar criminosos estrangeiros para o Brasil.
71. Boxer, Charles. *O império colonial português (1415-1825)*. Lisboa, Edições 70, 1981, p. 214-216. Holanda, Sérgio B. de. *Visão do Paraíso*. 3. ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1977, p. 254.
72. ANTT/IL., processos 10631, 346, 10426, respectivamente.
73. Idem, processo 4596.
74. Godinho, Vitorino de Magalhães. *A economia dos descobrimentos henriquinos*. Lisboa, Sá da Costa, 1962, p. 112-113. Boxer, C. *Relações raciais no império colonial português*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967, p. 38-39.
75. ANTT/IL., processo 6997.

76. Idem, processo 5722.
77. *Cadafalso* deriva também de “Castello falso porque he quase a modo de Castello, mas de madeira e para pouco tempo”. Assim o define Rafael Bluteau no *Vocabulário português e latino*, de 1712. Apud Bethencourt, F. Inquisição e controle social. Lisboa, 1986, exemplar mimeografado, p. 23.
78. ANTT/IL., processo 2559.
79. Assinaram o laudo os cirurgiões Guilherme Valenxa (Valença?) e Gaspar Ruiz Covas. Este último era castelhano, morador em Santo Amaro de Recife. V. Ribeiro, Lourival. *Medicina no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, Editorial Sul Americana, 1971, p. 89.
80. ANTT/IL., Caderno do Promotor n° 128. Pela cessão desse documento, volto a agradecer a Luiz Mott.
81. ANTT/IL., processo 8675.
82. Idem, processos 205, 8999 e 4972, respectivamente.
83. Idem, processo 9274.
84. Idem, processos 1773, 5169, 2650, 501 e 5176.
85. Foucault, M. Op. cit., p. 16. Para Foucault somente no século XIX as justiças abandonaram o “suplício do corpo” como eixo das penas e dos castigos.
86. Álvaro de Brito, poeta do Cancioneiro Geral (1516). Apud Godinho, V. de Magalhães. *A estrutura na antiga sociedade portuguesa*. Lisboa, Arcádia, 1971, p. 61.
87. *Código Filipino...*, Livro V, título CXXXVIII.
88. ANTT/IL., processos 1332, 1773, 5772, 9274, 10423 e 17065, respectivamente.
89. Idem, processo 11061.
90. Idem, processo 2559 (João) e 14230 (Estêvão).
91. Idem, processo 6358 (Antônio) e 11080 (Marcos).
92. *Segunda visitação... Livro das Denúncias da Bahia (1618)*. ABN, 1927, vol. 49, p. 37-40; 95-97; 111-113; *Confissões e Ratificações* p. 444-446.
93. ANTT/IL., processo 5708.
94. Apesar de, também nas metrópoles ibéricas e nos demais países europeus, terem sido raríssimos os casos de nobres punidos, há registros de alguns castigos exemplares. Em Portugal, o caso mais notável foi o de D. Rodrigo da Câmara, conde de Vila Franca, o qual por incontáveis devassidões sodomíticas, acabaria punido com reclusão irremissível nos cárceres do Santo Ofício: caso rumoroso, que nem o papa logrou êxito ao intervir. O espetáculo de sua punição na sala do tribunal vem descrito em ANTT/IL., Livro 7, informações sobre o auto de 20 de dezembro de 1652. Na França, entre os vários casos de nobres executados por sodomia, encontramos o de Giles de Laval (Giles de Rais), queimado em 1440. Inserindo-se na linhagem de Tibério, Caracala e outros Césares, confessou depois de preso que sentia enorme prazer em sodomizar meninos e, ao mesmo tempo, martirizá-los “segundo sua imaginação e prazer”. Adorava ejacular sobre tripas, corpos retalhados, decapitados, etc., os quais queimava, com exceção de algumas belas cabe-

ças que guardava como relíquias. Raptava cerca de 120 meninos por ano, e só foi preso depois de seduzir alguns filhos de gente importante da Bretanha. Dizia agir "*pour le seul plaisir de (se) seni*". Sua confissão nada fica a dever a *Os cento e vinte dias de Sodoma* escrito pelo marquês de Sade no final do século XVIII. V. Lever, M. Op. cit., p. 54-57.

95. ANTT/IL., processo 11080, parecer.

96. Idem, processo 2525, *ibid.*

97. Idem, processo 12894, grifo nosso.

98. Idem, processo 11178.

99. Idem, processo 5184.

100. Boxer, C. *A Igreja e a expansão ibérica*. Lisboa, Edições 70, 1981, p. 112.

CONCLUSÃO

A ação moralizante da Contra-Reforma entre os séculos XVI e XVIII integrou, em última instância, o vasto painel de estratégias voltadas para o disciplinamento do homem moderno no Ocidente. Princípios e métodos ligados à criminalização das sexualidades desviantes, à valorização do casamento e da austeridade familiar, à repressão da feitiçaria e de outras religiosidades heterodoxas concorreram de várias maneiras para o esfacelamento das solidariedades comunitárias, para o isolamento dos indivíduos, para a legitimação de saberes unicamente derivados da cultura escrita. Ao fim e ao cabo, triunfariam o Estado e a economia de mercado, um e outra incrementados no Ocidente enquanto ardiam as fogueiras da Inquisição ou dos tribunais civis, enquanto ecoavam os sermões culpabilizadores de jesuítas ou puritanos nesse tempo de Reformas. O aburguesamento da Europa e as políticas moralizantes praticadas pelos Estados católicos e protestantes foram, pois, a nosso ver, mais que simples coincidências cronológicas. Ambos os processos guardaram íntimas conexões, decerto variáveis de país a país, de região a região. Mas, sem pretendê-lo *a priori*, a revalorização das antigas éticas cristãs, a sujeição do homem à vontade de Deus e dos reis, a burocratização de atrozes castigos contra os desviantes da moral e da religião desempenharam papel decisivo na modernização do Ocidente. Num estranho paradoxo, a Inquisição ibérica que tanto contribuiu para o atraso de Portugal e Espanha ao perseguir os cristãos-novos e no censurar idéias heterodoxas, alinhar-se-ia às estratégias modernas de disciplinamento do homem no tocante a sua atuação moralizante. Família cristã e conjugalidade nuclear, sexualidades abomináveis ou doentias, misoginia, patriarcalismo, casamento indissolúvel, eis valores fundamentais na cultura das Reformas que se foram combinando ao longo dos séculos e, articulados às transformações econômicas do período, dariam ensejo à sociedade burguesa do século XIX. A linguagem da “moral vitoriana”, os códigos da *scientia sexualis* ocidental de que nos fala Foucault, seriam certamente distintos nos oitocentos, embora substancialmente idênticos, pelo menos nos propósitos gerais, aos códigos de outrora. Fazemos nossas, portanto, as palavras de Pierre Bérard: “*sexu chrétien, sexe moderne, sexe bourgeois, c’est au fond la même chose.*”

O sentido das Reformas católica e protestante foi, assim, muitíssimo semelhante no plano da moral: disciplinamento do indivíduo, de seu corpo e de sua mente nos quadros dos valores cristãos, que seriam também os do Estado. Mas as diferenças foram notáveis em muitos aspectos, conforme vimos ao longo de nosso trabalho. Se quiséssemos resumi-las em poucas linhas e atendo-nos ao essencial, diríamos que no mundo protestante, especialmente entre os puritano o processo foi mais eficaz no conjunto. Mais radical na valorização do individualismo, mais profundo na introjeção dos ideais de comportamento no seio da família, mais atroz no castigo dos desviantes, mais liberal em face dos amores conjugais mais inovador na linguagem persuasória. Já no mundo católico, que muito copiou, sem dizê-lo, algumas intenções da Reforma, o processo foi mais lento e hesitante. Moderno, sem dúvida, porém muito apegado aos dogmas tradicionais, aos valores da escolástica, aos tempos de Latrão, à linguagem emocional das procissões — mais que à leitura da Bíblia —, aos privilégios e às hierarquias do passado medieval. Católicos e protestantes (re)valorizaram a mesma ética apostólica, mas o fizeram de modo distinto.

Na Península Ibérica, Estado e Igreja empenharam-se a fundo nesse projeto disciplinador e moralizante, sobretudo após as decisões do Concílio de Trento, veiculando-o por meio de múltiplas agências de poder, entre as quais a Companhia de Jesus e o Santo Tribunal da Inquisição. Jesuítas e inquisidores foram, ou pretenderam ser, os veículos pedagógico e repressivo da Contra-Reforma em Espanha, em Portugal e, por que não dizer, no vastíssimo além-mar. Grande pretensão a das monarquias ibéricas: levar para os confins do mundo a disciplina religiosa e moral que mal conseguiam impor em seus próprios domínios continentais... Se já precário era o êxito da Contra-Reforma nas metrópoles, sê-lo-ia ainda mais no trópico.

O processo colonizatório das Américas espanhola e portuguesa consistia, a rigor, na absoluta negação do que de mais caro havia naquele “projeto (re)formador”: a depuração das moralidades populares e dos sincretismos religiosos, a formação de uma ordem familiar genuinamente cristã. No trópico lusitano, colonizado à base da miscigenação racial e cultural, ocupado à base de muitos degredos e à custa de “muitos perdões”, como diria certo bispo quinhentista, a cruzada tridentina iria mesmo fracassar. Nunca é demais lembrar: ocupou-se o Brasil não para erigir-se a Colônia em exemplo de cristandade — apesar do discurso salacionista da aventura atlântica —, mas para fornecer mercadorias a baixo preço para a Europa, não importando o ônus moral de tal ambição. Seria esse, afinal, o propósito triunfante, o sentido mercantil da colonização, a despeito do

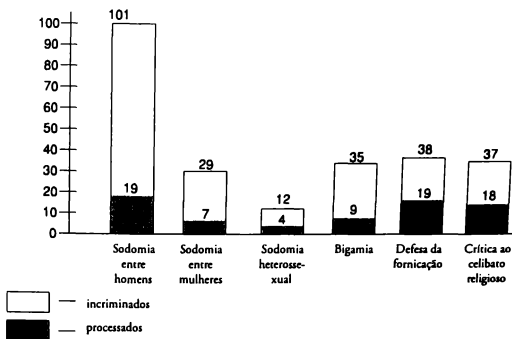


esforço que inicianos e inquisidores moveram para fazer do Brasil uma “república cristã”. Em nossa pesquisa dos réus coloniais que por azar caíram na teia do Santo Ofício, encontramos centenas de indivíduos martirizados, senão nas fogueiras do terreiro do Paço, ao menos nas tenebrosas galés d’el Rei e nos desterrados a que os sentenciavam os juizes dos Estaos. Mas estamos certos de que foram pouquíssimos os que conheceram semelhante desdita, se comparados ao copioso número de acusados nos papéis do Santo Ofício. A concorrer para a falsa liberdade sexual da Colônia — falsa porque não existiu sem fortes preconceitos raciais e sexuais, nem foi capaz de superar as rígidas hierarquias da sociedade —, despontava a prepotência dos senhores e demais autoridades coloniais. Se mais ousados eram os religiosos, se jesuítas ou inquisidores cogitavam desafiar o destempero, de homens poderosos, seu discurso e seu furor moralistas caíam no vazio, vencidos pela escravidão colonial, suas imunidades, seus privilégios.

Trópico dos pecados, assim seria o destino de nossa Colônia, malgrado o empenho dos inquisidores em transformar nossos moradores, escravos e mulheres em hereges de ocasião, gente suspeita de má-fé. Ficou-nos, porém, o sentimento de culpa — e nisso a célebre “pastoral do medo” triunfaria amplamente, ainda que no além-mar. Sua pretensão era decerto mais ambiciosa, e por isso fracassou, contrariada pelo sentido da colonização. Mas, deteriorando identidades, acirrando preconceitos e culpabilizando consciências, seu esforço não foi de todo vão. É o que nos sugere essa face, também ela trágica, de nossa história colonial.

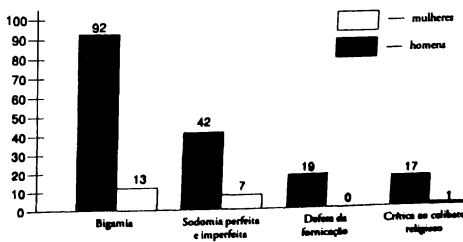
GRÁFICOS

1. Incriminados/processados por erros morais na primeira visita do Santo Ofício no Brasil (1591-1595)

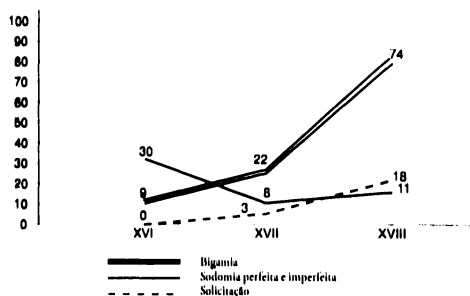


Observação: incriminados incluem os acusados e os que confessaram voluntariamente.

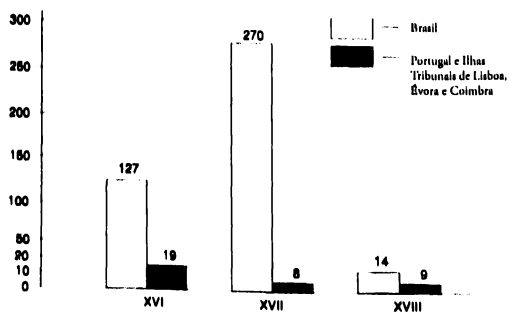
2. Homens e mulheres processados por erros morais no Brasil (séculos XVI-XVIII)



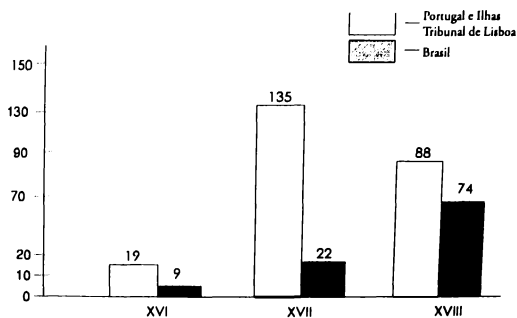
3. Principais erros morais da alçada inquisitorial. Número de indivíduos residentes na Colônia processados pelo Santo Ofício (séculos XVI-XVIII).



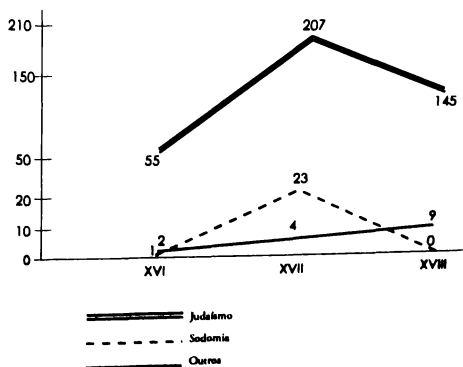
4. A sodomia na Inquisição portuguesa. Número de homens processados por relações homossexuais entre os séculos XVI e XVIII.



5. Bigamia. Número de indivíduos processados por esse crime em Portugal e no Brasil (séculos XVI-XVIII).



6. Relaxados ao braço secular (condenados à fogueira) no tribunal do Santo Ofício de Lisboa (1540-1765).





FONTES E BIBLIOGRAFIA

INSTRUMENTOS DE TRABALHO

BOSCHI, Caio C. *Roteiro sumário dos arquivos portugueses de interesse para o pesquisador de História do Brasil*. São Paulo, Edições Arquivo do Estado, 1986.

RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil*, 2ª edição, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1977.

SILVA, Antônio de Moraes e. *Dicionário da Língua Portuguesa. Recompilado dos vocabulários impressos até agora e nesta segunda edição novamente aumentado e muito acrescentado*. Lisboa, Typografia Lacédina, 1813, 2 vols.

VARNHAGEN, F. Adolfo de. *Excertos de várias listas de condenados pela Inquisição de Lisboa, desde o ano de 1711 ao de 1767 compreendendo só brasileiros ou colonos estabelecidos no Brasil*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo VII, 1931.

FONTES MANUSCRITAS

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO

1) Processos da Inquisição de Lisboa

Números 111, 112, 205, 219, 346, 501, 1267, 1268, 1275, 1279, 1287, 1289, 1332, 1334, 1462, 1773, 1787, 2525, 2527, 2529, 2552, 2555, 2557, 2559, 2560, 2613, 2645, 2650, 2693, 2694, 2695, 2697, 2701, 2702, 2912, 3127, 3307, 3302, 3444, 3460, 3953, 4230, 4307, 4565, 4596, 4769, 4847, 4871, 4972, 5169, 5176, 5184, 5546, 5722, 5846, 5876, 6269, 6272, 6341, 6344, 6347, 6348, 6349, 6350, 6353, 6354, 6358, 6361, 6366, 6442, 6702, 6979, 6997, 7118, 7297, 7467, 7948, 7949, 7951, 7954, 7955, 8156, 8227, 8260, 8290, 8440, 8471, 8472, 8473, 8476, 8480, 8502, 8657, 8675, 8686, 8760, 8761, 8786, 8999, 9110, 9274, 9358, 9569, 9479, 10018, 10191, 10343, 10423, 10426, 10427, 10433,

10610, 10631, 10746, 10751, 11033, 11037, 11061, 11062, 11068, 11086, 11111, 11112, 11113, 11178, 11208, 11209, 11283, 11607, 11663, 11860, 12196, 12222, 12223, 12527, 12884, 12895, 12896, 12925, 12952, 13092, 13167, 13250, 13787, 14074, 14326, 15012, 17065, 17762, 17807, 17810.

- 2) Listas de autos-de-fé
Inquisição de Lisboa, Livros 6, 7 e 8.
Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 435.
- 3) Outras
Conselho Geral do Santo Ofício, cota 123. "Tribunale Perfectum (saive). Comentaria do Regimen Sancti Officii Regni Portugali" (século XVII).

BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA — SEÇÃO DE RESERVADOS

- 1) Documentos inquisitoriais
"Alegação de Direito em que se mostra pertencer o conhecimento do crime de bigamia privativamente aos Inquisidores" (1684) — código 730, fls. 184-224.
"Consulta sobre a publicação que se há de fazer aos réus no crime de sodomia que tem satisfeito a informação da Justiça" (1645) — código 1536, fl. 61.
"Consulta: pode a Inquisição proceder contra mulheres que umas com as outras tiverem cópula e atos sodomíticos sendo incubas ou súcubas agentes *ut viri* com instrumento ou sem ele por vias anteriores ou posteriores (?)" (1646) — código 869, fls. 361-364.
"Cópia do Assento que se tomou no Conselho Geral sobre o tempo em que se incorre a pena de confiscação de bens pelo crime de sodomia" (1646) — código 1536, fl. 156.
"Edital censurando o 2º tomo do livro Máximas Espirituais de Frei Afonso dos Prazeres, impresso primeira vez em 1737 e segunda em 1740. Dado pela Real Mesa Censória em nome del Rei D. José I a 6 de abril de 1769" — código 853, fls. 70 a 73.
"Forma dos libelos para heresia formal negativa" (século XVII) — código 867, fl. 431.
"Modo de prozesar en la Inquisición en los delitos de sodomia y bestialidad" (sem data) — código 642, fls. 166-186.
"Monitório e Edital da Inquisição de Lisboa a 12 de dezembro de 1806" — código 867, fl. 1.
"Monitório da Inquisição de Évora a 12 de março de 1683" — código 867, fls. 2 e 3.
"Papel de direito sobre a questão se o crime nefando cometido entre mulheres ou homem com mulher pertença ao Santo Ofício castigá-lo" (século XVII) — código 1531, fls. 306-308.
"Parecer a favor da prisão do crime de solicitação do Santo Ofício por testemunhas singulares" (sem data) — código 869, fls. 237-238.
- 2) Sentenças da Justiça Civil e outras
"Sentença contra Claudiana da Natividade (exercitava ações de homem no Convento de Santa Cruz de Vila Viçosa, no Reino), dada em 16 de dezembro de 1622" — código 851, fl. 207.

"Sentença proferida na Casa de Suplicação contra os réus Manoel Joaquim, Teresa de Jesus e Maria Joaquina em 9 de maio de 1772" (assassinato) — códice 653, fls. 137-140.
 "Sentença proferida na Casa de Suplicação contra a ré Luíza de Jesus em 1^a de julho de 1772" (assassina de 36 bebês) — códice 853, fls. 143-145.
 "Sentença contra Alexandre Franco Vicente proferida na Casa de Suplicação, em 26 de janeiro de 1773" (roubo e incêndio da Igreja Patriarcal de Lisboa) — códice 853, fls. 160-162.
 "Sentença contra Francisco José Rodrigues e outros proferida na Casa de Suplicação, 1780" (ladrões sacrílegos de igrejas) — códice 853, fls. 222-229.
 "Sentença contra os réus das mortes e roubos praticados no navio sueco Patrysten, proferida em 1781 pelo Supremo Senado da Relação" — códice 853, fls. 240-247.
 "Sentença e mais acórdãos proferidos no Supremo Senado da Relação em os dias 8 e 10 de janeiro de 1788 contra o réu João Gonçalves de Carvalho e Silva pela propinação de veneno dado a sua mulher D. Josefa Maria de Seixas, de que se lhe seguiu a morte, a sua filha D. Joaquina Saturnina, que não falecera" — códice 853, fls. 320-327.
 "Sentença contra Miguel Rodrigues e sua mãe por terem em cárcere privado e quererem matar de fome a mulher daquele. Lisboa, 27 de agosto de 1680" — códice 851, fls. 203-205.
 "Sentença contra Bernardino de Vasconcelos de Castelo Branco (...) pela ímpia, horrenda, cruel e atroz morte que deu a sua mulher" (1684) — códice 851, fls. 217-219.
 "Sentença de morte contra Francisco Antunes e Guiomar Luíz pela morte atroz de Manuel Rodrigues do Conde, marido da ré" (1712) — códice 851, fl. 226.

3) Outras

SANTA CATARINA, Frei Lucas de. "Resposta de húa pergunta que se fez a hum certo homem por húa freyra em que lhe preguntava que cousa era Frangalho" — Coleção Pombalina, Ms. 128, p. 95-96.

———. "Resposta da Freyra para o suplicante acerca que cousa seja parrameiro" — Coleção Pombalina, Ms. 128, p. 96-97.

BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO — SEÇÃO DE MANUSCRITOS

"Autos do processo de fiança em favor de Maria Custódia, acusada ante o Santo Officio de ter contraído segundas núpcias sendo vivo, ainda, seu primeiro esposo". São Paulo, 10 de abril de 1804 — códice II — 35, 23, 21.

"Lei régia sobre a Molície — dada em 1606 e trasladada em 1634" — miscelânea.

"Ordem do Santo Officio de Lisboa dirigida a Manuel José Vaz, vigário Geral do Bispado de São Paulo e comissário do Santo Officio, dando instruções a respeito da attitude que o referido vigário deveria tomar em relação ao crime de bigamia — 5 de novembro de 1799" — códice II, 35, 26, 48.

"Parecer sobre a petição do Regente do Recolhimento de N. S. da Glória que quer licença para transformar o referido recolhimento em mosteiro" — códice II, 32, 33, 37.

FONTES IMPRESSAS

REGIMENTOS E LEGISLAÇÃO INQUISITORIAL

- Coleção das Bulas e Breves Apostólicas, Cartas, Alvarás e Provisões Reais que contém a instituição e progresso do Santo Officio em Portugal.* Vários indultos e privilégios que os Sumos Pontífices e Reis destes Reynos lhe concederam. Lisboa, Lourenço Craesbeek — Impressos del Rey, 1634.
- EYMERICH, Nicolau. *Le Manuel des Inquisiteurs* (XIVe. siècle). Paris, Mouton Editeur, 1973.
- O último Regimento (1774) e o Regimento da Inquisição de Goa.* Lisboa, Biblioteca Nacional, 1983.
- Regimento do Santo Officio da Inquisição em Portugal (1613). In SILVA, José J. de Andrade e (org.). *Coleção cronológica da legislação portuguesa.* Lisboa, 1855, vol. I.
- Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal (1640).* Exemplar mimeografado.

VISITAÇÕES INQUISITORIAIS

- Primeira visitação do Santo Officio às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça — Confissões da Bahia — 1591-1592.* Prefácio de Capistrano de Abreu. Rio, F. Briguet, 1935.
- Primeira visitação do Santo Officio às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça — Denúncias da Bahia — 1591-1593.* Introdução de Capistrano de Abreu. São Paulo, Eduardo Prado, 1925.
- Primeira visitação do Santo Officio às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça — Denúncias de Pernambuco — 1593-1595.* Introdução de Rodolfo Garcia. São Paulo, Eduardo Prado, 1929.
- Primeira visitação do Santo Officio às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça — Confissões de Pernambuco.* Org. J.A. Gonsalves de Mello, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970.
- Segunda visitação do Santo Officio às partes do Brasil — Denúncias da Bahia (1618 — Marcos Teixeira).* Introdução de Rodolfo Garcia. Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, vol. 49, 1927.
- Segunda visitação do Santo Officio às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador o licenciado Marcos Teixeira. Livro das Confissões e Ratificações da Bahia — 1618-1620.* Introdução de Eduardo d'Oliveira França e Sônia Siqueira. Anais do Museu Paulista, tomo XVII.
- Livro da visitação do Santo Officio da Inquisição ao Estado do Grão-Pará — 1763-1769.* Apresentação de José Roberto Amaral Lapa. Petrópolis, Vozes, 1978.

COLEÇÃO DE SENTENÇAS INQUISITORIAIS

MEA, Elvira Azevedo (org.). *Sentenças da Inquisição de Coimbra em metropolitanos de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. (1567-1582)*. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, s.d.

LEGISLAÇÃO CIVIL E ECLESIASTICA

ALMEIDA, Cândido Mendes (org.). *Código Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*. Recompiladas por mandado del Rei D. Filipe I (1603). 14ª edição. Tipografia do Instituto Filomático, 1870, 3 vols.

Constituições do Arcebispado de Lisboa. Lisboa, Fernam Gaspar Frances Impressor, 1537.

Constituições Extravagantes do Arcebispado de Lisboa. Lisboa, impressas na Casa de Antônio Gonçalves, 1569.

Constituições Extravagantes do Arcebispado de Lisboa. Lisboa, Francisco Correa, Impressor do Sereníssimo Cardeal Infante, 1565.

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide em 12 de junho de 1707. São Paulo, 1853.

SILVA, José Justino de Andrade e. (org.) *Coleção cronológica da legislação portuguesa*. Lisboa, 1855-1859, 5 vols.

WILLEKE, Frei Venâncio (O.F.M.). *Atas capitulares da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil (1649-1893)*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 286: 92-222, 1970.

CORRESPONDÊNCIA, CRÔNICAS, HISTORIADORES COEVOS, MORALISTAS E OUTROS

ANCHIETA, José de. *Informações e fragmentos históricos*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1986.

ANCHIETA, José de. Informação dos casamentos dos Índios do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo VIII: 254-261, 1846.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas (1711)*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1967.

ARAÚJO, Padre Antônio de. *Catecismo na língua brasileira composto por padres e doutos e boas línguas da Companhia de Jesus (1618)*. Rio de Janeiro, PUC, 1952.

BARROS, João de. *Epítelo dos casados*. Porto, 1540.

BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo das escravas (1700)*. São Paulo, Grailbo, 1977.

BERNARDES, Padre Manuel. *Armas da caridade*. Tratado espiritual em que por modo prático se ensinam os meios e diligências convenientes para adquirir, conservar e defender uma angelica virtude. Lisboa, 1699.

BETTENDORF, João Felipe. *Compendio de doutrina criminal*. Na língua portuguesa e brasileira, ordenado à maneira de diálogos (1687). Lisboa, 1800.

- BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandezas do Brasil* (1618). Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1938, 2 vols.
- CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta a El-Rei D. Manoel*. Em 1^ª de maio de 1500. Lisboa, J. Borsoi Impressor, 1939.
- CAMPANELLA, Tommaso. *A Cidade do Sol* (1602). Lisboa, Guimarães Editores, 1980.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil* (1625). Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1980.
- CIDADE, Hernani (org.). *Padre Vieira* (sermões). Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1940, vol. II.
- COLOMBO, Cristóvão. *Diários da descoberta da América*. 2ª edição. Porto Alegre, LPM, 1984.
- CORTÉS, Hernán. *A conquista do México*. Porto Alegre, LPM, 1986.
- COUTO, Domingos Loreto. Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco (1758). *Anais da Biblioteca Nacional*, vols. 24/25. 1-355/358-369, 1904.
- DAMIAN, Peter. *Book of Gomorrah*. An Eleventh-Century Treatise against clerical homosexual practices. Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1982.
- GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil* (1576). Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1980.
- . *História da província de Santa Cruz* (1576). Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1980.
- GONÇALVES, Rui. *Privilégios e prerrogativas que o gênero feminino tem por Direito comum e Ordenações do Reino, mais que o gênero masculino*. Lisboa, 1557.
- GUEDDES, Michael. A view of the Court of Inquisition in Portugal with a list of the prisoners that came forth in an Act of the Faith celebrated at Lisbon in the year 1682. In *Miscellaneous Tracts*. London, 1702-1703, vol. I, p. 385-443.
- GUIMARÃES, A.J. Gonçalves (org.). *Cancioneiro geral de Garcia de Rezende*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1910, tomo IV.
- GUSMÃO, Alexandre de. *Arte de crear bem os filhos na idade da puerícia*. Lisboa, Oficina de Miguel Deslandes, 1685.
- JABOATÃO, A. de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasílico*. Ou Crônica dos frades menores da Província do Brasil (1761). Rio de Janeiro, tipografia de Maximiano Gomes Ribeiro, 1858, 2 vols.
- LAPA, Manuel Rodrigues (org.). *Cantigas d'Escarnho e de Mal-Dizer dos Cancioneiros medievais galegos-portugueses*. Coimbra, Galáxia, 1970.
- LAPIERRE, Jean-Pie (org.). *Règles de Moines*. Pâcome, Augustin, Benôit, François d'Assise, Carmel. Paris, Seuil, 1982.
- LARRAGA, Frei Francisco. *Prontuário de Teologia Moral*. Muito útil e necessário para todos os que se quiserem expor para confesores, e para a devida administração do Santo Sacramento da Penitência. Coimbra, 1749.
- LEITE, Serafim (org.). Antônio Rodrigues, soldado, viajante e jesuíta português na América do Sul. *Anais da Biblioteca Nacional*, v. 49:55-75, 1927.
- . *Novas cartas jesuíticas*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940.
- LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1980.
- LOYOLA, Saint Ignace de. *Exercices spirituels*. Texte définitif (1548). Paris, Seuil, 1982.

- MANSÍLIA, Frei João de. *A história escandalosa dos conventos da ordem de São Domingos em Portugal* (1774-1776). Lisboa, Vega, 1983.
- MELO, Francisco Manuel de. *Carta de guia de casados*. Para que pelo caminho da prudência se acerte com a casa do descanso (1651). Porto, Editorial Domingos Barreira, s/d.
- MOLINOS, Miguel de. *Guia Espiritual que desembaraça al alma y la conduce por el interior del camino para alcanzar la perfecta contemplación* (1675). Madrid, Nacional, 1977.
- MORUS, Thomas. *A utopia* (1516). 6ª edição. Lisboa, Guimarães Editores, 1985.
- NOBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais escritos (1549-1560)*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1886.
- OLIVEIRA, Cavaleiro de. *Opúsculos contra o Santo Officio*. Coimbra, Fundo Sá Pinto da Universidade de Coimbra, 1922.
- PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do Peregrino da América* (1728). 6ª edição. Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1939, 2 vols.
- PITA, Sebastião da Rocha. *História da América Portuguesa (1730)*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1976.
- QUÉRÉ, France (org.). *Les pères apostoliques. Écrits de la primitive Église*. Paris, Seuil, 1980.
- ROCHA, Manuel Ribeiro da. *Etlope resgatado*. Empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado. Lisboa, Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1758.
- ROVERE, Ludovico V. Mamiani della. *Carecimo Kiriri (1698)*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1942.
- SALVADOR, Frei Vicente de. *História do Brasil (1627)*. 6ª edição. São Paulo, Melhoramentos, 1975.
- SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. 4ª edição. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1971.
- Teatro de Anchieta*. São Paulo, Edições Loyola, s/d.
- VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus (1660)*. 3ª edição. Petrópolis, Vozes, 1977.
- VESPÚCIO, Américo. *Novo Mundo*. Porto Alegre, LPM, 1984.
- VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Lisboa, Oficina de Miguel Deslandes, 1679-1689.

ARTIGOS DE PERIÓDICOS, COMUNICAÇÕES DE CONGRESSOS, TEXTOS AVULSOS, ENSAIOS
SELECIONADOS DE COLETÂNEAS

- AGUIAR, Asdrúbal A. de. Crimes e delitos sexuais. *Arquivo de Medicina Legal*, vol. 3 (1.2): 1-61, 1930.
- AMUSSEN, Susan Dwyer. Féminin/masculin: le genre dans l'Angleterre de l'époque moderne. *Annales E.S.C.*, n. 2: 269-287, 1985.
- AUFTERHEIDE, Patrícia. True Confessions: the Inquisition and Social Attitudes in Brazil at the Turn of the XVII Century. *Luís Brazilian Review*: 10 (2): 208-240, 1972-1973.
- AZEVEDO, João Lúcio de. Os jesuítas e a Inquisição em conflito no século XVII. *Boletim de Segunda Classe* (Academia de Ciências de Lisboa), vol. 10:1-29, 1916.

- BEHOCARAY ALBERRO, Solange. Inquisition et société: rivalités de pouvoirs à Tepeaca (1656-1660). *Annales E.S.C.*, n. 5: 758-784, 1981.
- BENNASSAR, Bartolomé. Le Modèle sexuel: la répression des péchés abominables. In *L'Inquisition Espagnole* (XVe.-XIXe. siècles). Paris, Marabout, 1982, p. 330-358.
- . Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su pedagogia del miedo. In ALCALÁ, Ángel (org.). *Inquisición Española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona, Editorial Ariel, 1984, p. 174-184.
- BENASSY, Marie-Cécile. Les Convents de femmes à Mexico au XVIIe. siècle. *Cahiers des Amériques Latines*, n. 20:37-45, 1979.
- BÉRARD, Pierre. Le Sexe entre tradition et modernité (XVle.-XVIIIe. siècles). *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 76: 136-160, 1984.
- BETHENCOURT, Francisco. Inquisição e controle social. Lisboa, exemplar mimeografado, 1986.
- BOSCHI, Caio C. As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia. Comunicação apresentada ao I Congresso Luso-Brasileiro sobre a Inquisição. Lisboa, fev. 1987.
- BOSSY, John. The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe. *Past and Present*, n. 47:51-70, 1970.
- BOXER, Charles. Some Reflexions on the Historiography of Colonial Brazil, 1950-1970. In ALDEN, Daniel (org.). *Colonial Roots of Modern Brazil*. Berkeley University of California Press, 1973, p. 6-15.
- BRAUSTEIN, Philippe. L'Honneur perdu de Fiorenza Dalla Croce. *Annales E.S.C.*, n. 1:227-234, 1985.
- BULLOUGH, Vern L. Islam: a Sex-Positive Religion. In *Social Variance in Society and History*. Chicago, The University of Chicago Press, 1976, p. 205-243.
- BURG, B.R. Ho Hum, another work of the Devil Buggery and sodomy in early Stuart England. In LICATA, Salvatore J. et alii (org.). *Historical Perspectives on Homosexuality*. New York, Haworth Press and Stein and Day, 1980/1981, p. 69-78.
- CABRAL, João de Pina. As mulheres, a maternidade e a posse da terra no Alto Minho. *Andlise Social*, vol. 20 (80):97-112, 1984.
- CARRASCO, Raphael e VINCENT, Bernard. Amours et mariage chez les morisques au XVIIe. siècle. In REDONDO, Augustin (org.). *Amours légitime, amours illégitimes en Espagne (XVle.-XVIIe. siècles)*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1985, p. 133-150.
- CARDAILLAC, Louis e JAMES, Robert. Amours et sexualité à travers les mémoires d'un inquisiteur du XVIIe. siècle. In REDONDO, A. (org.) *Op. cit.*, p. 183-194.
- CASEY, James. Le mariage clandestin en Andalousie à l'époque moderne. In REDONDO, A. (org.) *Op. cit.*, p. 57-68.
- CASTILLO, Miguel de. Les Officiants de la mort. *Les Temps Modernes*, n. 261:1339-1372, 1968.
- CONTRERAS, Jaime. Las causas de fe en la Inquisición Española: 1540-1700. Simposio Interdisciplinario de la Inquisición Medieval y Moderna. Dinamarca, 1978.
- CORRÊA, Mariza. Repensando a família patriarcal brasileira. In ALMEIDA, M.S.K. et alii. *Calcha de retalhos*. Estudos sobre a família no Brasil. São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 13-38.
- COSTA, Iraci del Nero e LUNA, F. Vidal. Devassa nas Minas Gerais: observações sobre casos de concubinato. *Anais do Museu Paulista*. Tomo XXXI:221-233, 1982.

- CROMPTON, Louis. The Myth of Lesbian Impunity. Capital Laws from 1270 to 1791. In LICATA, S.J. et alii (org.). *Historical Perspectives on Homosexuality*. New York, Haworth Press, 1980/1981, p. 11-25.
- DEDIEU, Jean-Pierre. Le Modèle sexuel: la défense du mariage chrétien. In BENNASSAR, B. (org.) *L'Inquisition Espagnole (XVe-XIXe siècles)*. Paris, Marabout, 1982, p. 306-329.
- . Les Quatre temps de l'Inquisition. In BENNASSAR, B. *Op. cit.*, p. 13-40.
- DEYON, Pierre. Sur certaines formes de la propagande religieuse au XVIe siècle. *Annales E.S.C.*, n. 1:16-22, 1981.
- DUBY, Georges. História social e ideologias das sociedades. In LE GOFF, J. e NORA, P. (org.). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976, p. 130-145.
- ERIKSSON, Brigitte. A Lesbian Execution in Germany, 1721: the Trial Records. In LICATA, S.J. et alii (org.). *Historical Perspectives on Homosexuality*. New York, Harworth Press, 1980/1981, p. 27-39.
- ESCANDELL BONET, Bartolomé. Una lectura psico-social de los papeles del Santo Oficio — Inquisición y sociedad peruanas en el siglo XVI. In VILLANUEVA, J.P. (org.) *La Inquisición Española*. Madrid, Siglo XXI, 1980, p. 437-467.
- ESCAMILLA, Michèle. A propos d'un dossier inquisitorial des environs 1590: les étranges amours d'un hermaphrodite. In REDONDO, A. (org.) *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1985, p. 167-182.
- FIGUEIREDO, Luciano R. de A. O avesso da memória. Estudo do papel, participação e condição social da mulher no século XVIII mineiro. Relatório final de pesquisa apresentado à Fundação Carlos Chagas, São Paulo, 1984.
- FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. Engenhos, colonização e cristãos-novos na Bahia colonial. Comunicação apresentada no IV Simpósio Nacional da ANPUH. São Paulo, 1969.
- GILBERT, Arthur N. Conceptions of Homosexuality and Sodomy in Western History. In LICATA, S.J. e PETERSEN, R.P. *Historical Perspectives on Homosexuality*. New York, Harworth Press, 1980/1981, p. 57-67.
- GOREAU, Angeline. Duas inglesas no século XVII — notas para uma anatomia do desejo feminino. In ARIES, P. e BÉJIN, A. *Sexualidades ocidentais*. Lisboa, Contexto, 1983, p. 98-100.
- GRUZINSKI, Serge. Las cenizas del deseo. Homosexuales novohispanos a mediados del siglo XVII. In ORTEGA, S. (org.) *De la santidad a la perversión (o de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana)*. Mexico, Grijalbo, 1985, p. 255-281.
- . La Mère devorante: alcoolisme, sexualité et déculturation chez les mexicas (1500-1550). *Cahiers des Ameriques Latines*, n. 20:7-36, 1979.
- HENNINGSSEN, Gustav. La elocuencia de los números: promesas de las relaciones de causas inquisitoriales para la nueva historia social. In ALCALÁ, A. (org.) *Inquisición Española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona, Ariel, 1984, p. 185-206.
- HIGGS, David. Bigamia e migração no Brasil colonial ao fim do século XVIII. Toronto, exemplar mimeografado, 1987.
- KAMEN, Henry. Notas sobre brujería y sexualidad y la Inquisición. In VILLANUEVA, J.P. (org.) *La Inquisición Española*. Madrid, Siglo XXI, 1980, p. 226-36.
- KLAPISCH-ZUBER, C. Une ethnologie du mariage au temps de l'humanisme. *Annales E.S.C.*, n° 6:1016-1027, 1981.

- LE GOFF, Jacques. As mentalidades — uma história ambígua. In ———. e NORA, P. (org.) *História: novos problemas*. Trad. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976, p. 68-80.
- . Le Refus du plaisir. L'Histoire, nº especial: 52-69, 1983.
- LIMA, Lana Lage da G. Aprisionando o desejo: confissão e sexualidade. In VAINFAS, R. (org.) *a História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1986, p. 67-88.
- . Inquisição e controle do clero colonial. Comunicação apresentada no I Congresso Luso-Brasileiro sobre a Inquisição. São Paulo, maio/1987.
- LONDONO, Fernando T. El crimen del amor: el amor ilícito en una visita pastoral del siglo XVIII. São Paulo, exemplar mimeografado s/d.
- . Visita pastoral a São Luis de Vila Maria do Paraguay em 1785. São Paulo, exemplar mimeografado, s/d.
- . Iglesias y transgressión. Las visitas pastorales. São Paulo, exemplar mimeografado, s/d.
- MACHADO, José J. de Oliveira. Qual era a condição social do sexo feminino entre os indígenas do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 4:168-201, 1842.
- MACCORMACK, Sabine. The Heart Has its Reasons: Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru. *Hispanic American Historical Review*, v. 65 (n. 3):443-466, 1985.
- MARÇILIO, Maria Luiza. O povo na igreja do Brasil tradicional: indicações documentais para uma história do catolicismo popular brasileiro, da Colônia aos meados do século XIX. In Vários (CEHILA). *Para uma história da Igreja na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1986, p. 109-122.
- MONTEIRO, Arlindo C. A medicina e a Igreja (fragmentos de um estudo). Lisboa, Imprensa Nacional, 1926.
- MONTER, E. William. Sodomy and Heresy in Early Modern Switzerland. In LICATA, S.J. et alii (org.) *Historical Perspectives on Homosexuality*. New York, Harworth Press, 1980/1981, p. 41-53.
- MOTT, Luiz R.B. Os pecados da família na Bahia de Todos os Santos. Salvador, Centro de Estudos Baianos, 1982.
- . Etno-demonologia: aspectos da vida sexual do Diabo no mundo ibero-americano (séculos XVI ao XVIII). Comunicação apresentada na 14ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Brasília, abr/1984.
- . Relações raciais entre homossexuais no Brasil Colônia. *Revista Brasileira de História*, vol. 10:99-122, 1985.
- . Maria, virgem ou não? Quatro séculos de contestação no Brasil. Comunicação apresentada na 15ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Curitiba, abr/1986.
- ———. Da fogueira ao fogo do inferno: a alforria do lesbianismo em Portugal, 1646. Comunicação apresentada na International Conference on Lesbian and Gay History. Toronto, set/1985.
- . Pagode português: a subcultura gay nos tempos inquisitoriais. *Ciência e Cultura*, 40 (2):120-139, 1988.
- . Desventuras de um sodomita português no Brasil seiscentista. Comunicação apresentada no I Congresso Luso-Brasileiro sobre a Inquisição, São Paulo, mai/1987.
- . Beneditinos e sodomitas: 1610-1984. Anexo à carta enviada ao Exmo. Reverendíssimo Dom Abade do Mosteiro de São Bento. Salvador, jul/1987.
- . O sexo cativo: alternativas eróticas dos africanos e seus descendentes no Brasil escravista. Comunicação apresentada no Congresso Internacional sobre a Escravidão e a Abolição, São Paulo, jun/1988.

- . Um nome... em nome do Santo Ofício: o cônego João Calmon, comissário da Inquisição na Bahia seicentista. Salvador, exemplar mimeografado, s/d.
- MUCHEMBLED, Robert. L'Autre côté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles aux XVIe. et XVIIe. siècles. *Annales E.S.C.* n. 2:288-306, 1985.
- NETANYAHU, Ben Zion. Motivos o pretextos? La razón de la Inquisición. In ALCALÁ, A. (org.) *Inquisición Española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona, Ariel, 1984, p. 23-44.
- NOVINSKY, Anita. A Igreja no Brasil colonial. Agentes da Inquisição. *Anais do Museu Paulista*, tomo XXXIII:17-34, 1984.
- NOVINSKY, Ilana. Heresia, mulher e sexualidade: algumas notas sobre o Nordeste nos séculos XVI e XVII. In BRUSCHINI, M.C.A. et alii. *Vivência*. São Paulo, Brasiliense, 1980, p. 227-256.
- OAKS, Robert. Defining Sodomy in Seventeenth-Century Massachusetts. In LICATA, S.J. et alii (org.) *Historical Perspectives on Homosexuality*. New York, Harworth Press, 1980/1981, p. 79-83.
- OLIVIERI, Achillo. Erotismo e grupos sociais na Veneza do século XVI: a cortesã. In ARIÈS, P. e BÉJIN, A. (org.) *Sexualidades ocidentais*. Trad. Lisboa, Contexto, 1983, p. 90-97.
- PACHECO, Felipe C. Relações entre o poder civil e o poder eclesiástico no Estado do Maranhão durante o século XVII. *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, vol. 308:5-72, 1975.
- PAIVA, José P. de Matos. Inquisição e visitas pastorais. Dois mecanismos complementares de controle social? Comunicação apresentada no I Congresso Luso-Brasileiro sobre a Inquisição, Lisboa, fev/1987.
- PINHO, Sebastião T. de. O primeiro livro feminista português (século XVI). In MARQUES, H. de Oliveira et alii. *A mulher na sociedade portuguesa*. Coimbra, Faculdade de Letras, 1986, p. 203-222.
- PRIORE, Mary M. del. Deus dá licença ao diabo. A contravenção nas festas religiosas e igrejas paulistas no século XVIII. In VAINFAS, R. (org.) *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1986, p. 89-106.
- REDONDO, Augustin. Les Empêchements au mariage et leurs transgression dans l'Espagne du XVIe. siècle. In ———. *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1985, p. 31-56.
- REIS, João J. População e rebelião: notas sobre a população escrava na Bahia na primeira metade do século XIX. *Revista de Ciências Humanas*, n. 1 (vol. 1): 143-154, 1980.
- ROSSIAUD, Jacques. Prostituição, sexualidade, sociedade nas cidades francesas do século XV. In ARIÈS, P. e BÉJIN, A. *Sexualidades ocidentais*. Trad. Lisboa, Contexto, 1983, p. 185-207.
- ROWLAND, Robert. Sistemas matrimoniales en la Península Ibérica (siglos XVI-XIX): una perspectiva regional. Actas de las Primeras Jornadas de Demografía Histórica. Madri, dezembro/1983.
- RUSSEL-WOOD, A.J.R. Women and Society in Colonial Brazil. *Journal of Latin American Studies*, n. 9 (1):1-34, 1977.
- . United States Scholarly Contributions to the historiography of colonial Brazil. *Hispanic American Historical Review*, vol. 65 (4):683-723, 1985.
- SAEZ, Ricardo. La Transgression de l'interdit amoureux: le prêtre, la femme et l'enfant dans l'archevêché de Tolède (1565-1620). In REDONDO, A. (org.) *Amours légitimes...* Paris, Publications de la Sorbonne, 1985, p. 93-100.

- SAMARA, Eni de Mesquita. Uma contribuição ao estudo da estrutura familiar em São Paulo durante o período colonial: a família agregada em Itu de 1780 a 1830. *Revista de História*, 105:33-45, 1976.
- . Casamento e papéis familiares em São Paulo no século XIX. *Cadernos de Pesquisa*, 37:17-25, 1981.
- SANCHEZ ORTEGA, Maria Helena. Un sondeo en la historia de la sexualidad sobre fuentes inquisitoriales. In VILLANUEVA, J.P. (org.) *La Inquisición Española*. Madrid, Siglo XXI, 1980, p. 917-930.
- SCHWARTZ, Stuart B. Free Labor in a Slave Economy: the Lavradores de Cane of Colonial Bahia. In ALDEN, D. (org.) *Colonial Roots of Modern Brazil*. Berkeley, University of California Press, 1973, p. 148-197.
- . Colonial Brazil: the Role of the State in a Slave Social Formation. In SPALDING, K. (org.) *Essays in the Political, Economics and Social History of Latin America*. Newark, University of Delaware Press, 1981, p. 1-23.
- SILVA, Maria B. Nizza da. O divórcio na Capitania de São Paulo. In BRUSCHINI M.C.A. et alii. *Viência*. São Paulo, Brasiliense. 1980, p. 151-194.
- . Casamentos de escravos na Capitania de São Paulo. *Ciência e Cultura*, vol. 32 (7):816-821, 1980.
- SILVA, Maria Regina N.X.A. Távares da. O tema da mulher em folhetos volantes portugueses. In MARQUES, H. de O. et alii. *A mulher na sociedade portuguesa*. Coimbra, Faculdade de Letras, 1986, p. 39-54.
- SMITH, Richard. Marriage Process in the English Past: Some Continuities. In BONFIELD, Lloyd et alii (org.) *The World We Have Gained*. London, 1981, p. 44-99.
- SOEIRO, Susan A. The Social and Economic Role of the Convent: Women and Nuns in Colonial Bahia, 1677-1800. *Hispanic American Historical Review*, v. 54 (2):209-232, 1974.
- SOT, Michel. La Gênesse du mariage chrétien. *L'Histoire*, nº especial: 60-65, 1983.
- SOUZA, Laura de Mello e. As devassas eclesiásticas da Arquidiocese de Mariana: fonte primária para a História das Mentalidades. *Anais do Museu Paulista*, tomo XXXIII:65-73, 1984.
- . O padre e as feitiçeras: notas sobre sexualidade no Brasil colonial. In VAINFAS, R. *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1986, p. 9-18.
- . Visionárias portuguesas no século XVIII: o sagrado e o profano. Comunicação apresentada no I Congresso Luso-Brasileiro sobre a Inquisição. São Paulo, mai/1987.
- TRONCA, Ítalo A. Foucault e a História: um espaço em branco. In ———. (org.) *Foucault vivo*. Campinas, Pontes, 1987, p. 7-10.
- VAINFAS, Ronaldo. A teia da intriga: delação e moralidade na sociedade colonial. In ———. *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1986, p. 41-66.
- . Moralidades do trópico: notas sobre casamento, celibato e fornicação no imaginário do Brasil colonial. Comunicação apresentada no I Congresso Luso-Brasileiro sobre a Inquisição. Lisboa, fev/1987.
- . Sodomia, mulheres e Inquisição: notas sobre sexualidade e homossexualismo feminino no Brasil colonial. Comunicação apresentada no I Congresso Luso-Brasileiro sobre a Inquisição. São Paulo, mai/1987.
- . Justiça e misericórdia: reflexões sobre o sistema punitivo da Inquisição Portuguesa. Primeiro Simpósio Mineiro sobre Inquisição. Belo Horizonte, maio/1987.

- . Escravos nefandos: aspectos do cotidiano e da justiça inquisitorial na sociedade colonial escravista. Comunicação apresentada no Congresso Internacional sobre Escravidão e Abolição. Rio de Janeiro, jun/1988.
- VENÂNCIO, Renato P. Nos limites da sagrada família: ilegitimidade e casamento no Brasil colonial. In VAINFAS, R. (org.) *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1986, p. 107-124.
- . A infância abandonada no Brasil colonial. Comunicação apresentada na 38ª Reunião Anual da SBPC. Brasília, jul/1987.
- WACHTEL, Nathan. Aculturação. In LE GOFF, J. e NORA, P. *História: novos problemas*. Trad. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976, p. 113-130.

LIVROS

- ABREU, J. Capistrano de. *Um visitador do Santo Offício à cidade Salvador e ao recôncavo da Bahia de Todos os Santos*. Rio de Janeiro, Jornal do Comércio.
- . *Capítulos de História colonial*. 6ª edição, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976.
- ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Porto, Livraria Civilização Editora, 1968, 4 vols.
- ARIÈS, Phillipe. *História social da criança e da família*. Trad. 2ª edição. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*. Trad. São Paulo, Hucitec, 1987.
- BATAILLE, Georges. *O erotismo — o proibido e a transgressão*. Trad. 2ª edição, Lisboa, Moraes Editores, 1980.
- BELLINI, Lúcia. A coisa obscura. mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1987 (exemplar mimeografado).
- BOLOGNE, Jean-Claude. *Histoire de la pudeur*. Paris, Olivier Orban, 1986.
- BOSCHI, Caio C. *Os leigos e o poder. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo, Ática, 1986.
- BOSWELL, John. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago, The University of Chicago Press, 1981.
- BOXER, Charles. *Relações raciais no império colonial português (1415-1825)*. Trad. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.
- . *A mulher na expansão ultramarina ibérica (1415-1825)*. Trad. Lisboa, Livros Horizonte, 1981.
- . *O império colonial português (1415-1825)*. Trad. Lisboa, Edições 70, 1981.
- . *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Trad. Lisboa, Edições 70, 1981.
- BRAGA, Teófilo. *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1986, vol. 1.
- BROWN, Judith. *Atos impuros. A vida de uma freira libanesa na Índia do Renascimento*. Trad. São Paulo, Brasiliense, 1987.

- BURKE, Peter. *Popular Culture in Early Modern Europe*. London, Temple Smith, 1978.
- CARDOSO, Ciro F.S. *Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas. Guiana Francesa e Pará (1750-1817)*. Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- CARNEIRO, Maria L. Tucci. *Preconceito racial no Brasil Colônia. Os cristãos-novos*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- CARRASCO, Raphael. *Inquisición y represión sexual en Valencia. Historia de los sodomitas (1565-1785)*. Barcelona, Laertes Ediciones, 1986.
- CHANTAL, Suzanne. *A vida quotidiana em Portugal ao tempo do terramoto*. Lisboa, Edições Livros do Brasil, s/d.
- CHAUNU, Pierre. *A História como ciência social. A duração, o espaço e o homem na época moderna*. Trad. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.
- COSTA, Afonso. *As órfãs da rainha. Base da formação da família brasileira*. Rio de Janeiro, 1950.
- COSTA, Iraci del Nero. *Vila Rica: população (1719-1826)*. São Paulo, IPE/USP, 1979.
- CRUZ, Francisco J. dos Santos. *Da prostituição na cidade de Lisboa*. Lisboa, Dom Quixote, 1984.
- DARMON, Pierre. *Le Tribunal de l'Impuissance*. Paris, Seuil, 1979.
- . *Le Mythe de la procréation à l'Age Baroque*. Paris, Seuil, 1981.
- DELUMEAU, Jean. *La Reforma*. Trad. 2ª edição. Barcelona, Editorial Labor, 1973.
- . *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Trad. Barcelona, Editorial Labor, 1973.
- . *Le Péché et la peur. La Culpabilization en Occident — XIIIe.-XVIIIe. siècles*. Paris, Fayard, 1983.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *Autos de la Inquisición de Sevilla — siglo XVI*. Sevilla, Biblioteca de Temas de Sevilla, 1981.
- DUBY, Georges. *Le Chevalier, la femme et le prêtre*. Paris, Hachette, 1981.
- FALCON, Francisco J.C. *A época pombalina. Política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo, Ática, 1982.
- FEBVRE, Lucien. *Au cœur religieux du XVIe. siècle*. 12ª edição. Paris, SEVPEN, 1968.
- . *Combates pela História*. Trad. Lisboa, Editorial Presença, 1977, 2 vols.
- . *Martin Lutero*. Trad. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- FERNANDES, Florestan. *Organização social dos tupinambá*. 2ª edição. São Paulo, Difel, 1973.
- FLANDRIN, Jean-Louis. *Le Sexe et l'Occident*. Paris, Seuil, 1981.
- . *Familles — Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*. 2ª edição. Paris, Seuil, 1984.
- FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo, 1951.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir. História da violência nas prisões*. Trad. Petrópolis, Vozes, 1977. *História da sexualidade. I. A vontade de saber*. Trad. Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- . *História da sexualidade. II. O uso dos prazeres*. Trad. Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- . *História da sexualidade. III. O cuidado de si*. Trad. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 16ª edição. Rio de Janeiro, José Olympio, 1973.
- FRY, Peter e MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- GARCIA CARCEL, Ricardo. *Orígenes de la Inquisición Española*. El Tribunal de Valencia, 1478-1530. 2ª edição. Barcelona, Editorial Península, 1985.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Trad. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

- . *Os andarilhos do bem. Feiticiarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVIII*. Trad. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- GODINHO, Vitorino de M. *A economia dos descobrimentos henriquinos*. Lisboa. Sá da Costa, 1962.
- . *A estrutura na antiga sociedade portuguesa*. Lisboa, Arcádia, 1971.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Trad. Rio de Janeiro, 4ª edição, Zahar, 1982.
- GRAÇA, Luís. *A visão do Oriente na literatura portuguesa de viagens. Os viajantes portugueses e os itinerários terrestres (1560-1670)*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1983.
- HAMILTON, Bernard. *The Medieval Inquisition*. Suffolk, Edward Arnold, 1981.
- HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Lisboa, Europa-América, s/d., 3 vols.
- . *Estudos sobre o casamento civil*. 5ª edição, Lisboa, s/d.
- HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça. Idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. Trad. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1977.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 3ª edição. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1977.
- . *Ratzel do Brasil*. 9ª edição. Rio de Janeiro, José Olympio, 1976.
- . (org.) *História geral da civilização brasileira*. São Paulo, Difel, 1977.
- HOORNAERT, Eduardo e AZZI, Rioldo. *História da Igreja no Brasil*. 2ª edição. Petrópolis. Vozes, 1979.
- HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média. Um estudo das formas de vida, pensamento e arte em França e nos Países Baixos nos séculos XIV e XV*. Trad. Lisboa, Ulisseia, s/d.
- KAMEN, Henry. *La Inquisición Española*. Trad. Barcelona, Grijalbo, 1977.
- KONETZKE, Richard. *América Latina II. La época colonial*. Trad. 6ª edição, México, Siglo XXI, 1977.
- KOSHIBA, Luiz. *A divina Colônia. Contribuição à História Social da Literatura*. Dissertação apresentada à Universidade de São Paulo. São Paulo, 1982. Exemplar mimeografado.
- LADURIE, E. Le Roy. *Montaillou, Village Occitan — de 1294 a 1324*. 2ª edição. Paris, Gallimard, 1982.
- LASLETT, Peter et alii. *Household and Family in Past Time*. London, Cambridge University Press, 1972.
- LE GOFF, Jacques et alii. *A nova História*. Trad. Lisboa, Edições 70, 1984.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro, Portugal/Rio de Janeiro, 1938-1950, 10 vols.
- LEITES, Edmund. *A consciência puritana e a sexualidade moderna*. Trad. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- LEVER, Maurice. *Les Bâchers de Sodome. Histoires des "infâmes"*. Paris, Fayard, 1985.
- LIMA, Lana L. da Gama (org.). *Mulheres, adúlteras e padres. História e moral na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro, Dois Pontos, 1987.
- MAHN-LÖT, Marianne. *A descoberta da América*. Trad. São Paulo, Perspectiva, 1984.
- MANDROU, Robert. *Magistrados e frades na França do século XVII*. Trad. São Paulo, Perspectiva, 1979.

- MARIEL DE IBAÑEZ, Yolanda. *El Tribunal de la Inquisición en Mexico*. México, UNAM, 1979.
- MARQUES, H. de Oliveira. *A sociedade medieval portuguesa*. 4ª edição. Lisboa, Sá da Costa, 1981.
- MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira (1550-1794)*. São Paulo, Cultrix, 1978.
- MATTOSO, Kátia de Q. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- MEDEIROS, François de. *L'Occident et l'Afrique (XIIIe.-XVe. siècle)*. Paris, Kerthala, 1985.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro veio. O imaginário da Restauração pernambucana*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.
- MENDONÇA, J.L.D. e MOREIRA, A.J. *História dos principais atos e procedimentos da Inquisição em Portugal*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1890.
- MERÊA, M. Paulo. *Novos estudos de História do Direito*. Barcelos, 1937.
- MESGRAVIS, Laima. *A Santa Casa da Misericórdia de São Paulo (1559-1884)*. Contribuição ao estudo da Assistência Social no Brasil. São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1974.
- MÉTRAL, Marie-Odile. *Le Mariage. Les Héritages de l'Occident*. Paris, Aubier, 1977.
- MONTER, E. William. *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe*. Illinois, The Harvester Press, 1983.
- MOTT, Luiz R.B. *O lesbianismo no Brasil*. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1987.
- MULLET, Michael. *A Contra-Reforma*. Trad. Lisboa, Gradiva, 1985.
- NEVES, Luiz Felipe B. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios. Colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro, Forense, 1978.
- NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1809)*. São Paulo, Hucitec, 1979.
- NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia*. São Paulo, Perspectiva, 1972.
- . *A Inquisição*. 2ª edição. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- PEREIRA, José E. *O pensamento político em Portugal no século XVIII. Antônio Ribeiro dos Santos*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1983.
- PHAN, Marie-Claude. *Les Amours illégitimes. Histoires des séductions en Languedoc (1676-1786)*. Paris, CNRS, 1986.
- PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia. Estudos de contato racial*. Trad. Rio de Janeiro, Companhia Editora Nacional, 1945.
- PINHO, Wanderley. *Aspectos da história social da cidade de Salvador (1549-1650)*. Salvador, 1968.
- PORTO, J. da Costa. *Nos tempos do visitador. Subsídio ao estudo da vida colonial pernambucana nos fins do século XVI*. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1968.
- PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. 15ª edição. São Paulo, Brasiliense, 1980.
- PRIORE, Mary M. del. *A mulher na História do Brasil*. São Paulo, Contexto, 1988.
- RIBEIRO, Lourival. *Medicina no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, 1971.
- ROMANO, Ruggiero. *Mecanismos da conquista colonial*. Trad. São Paulo, Perspectiva, 1971.
- ROUSSELLE, Aline. *Porntia. Sexualidade e amor no mundo antigo*. Trad. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- RUSSEL-WOOD, A.J.R. *Fidalgos e filantropos. A Santa Casa de Misericórdia da Bahia (1550-1755)*. Trad. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, s/d.
- SALVADOR, J. Gonçalves. *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição*. São Paulo, Pioneira, 1969.
- SAMARA, Eni de M. *A família brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

- SARAIVA, A. José. *Gil Vicente e o fim do teatro medieval*. 3ª edição, Lisboa, Bertrand, 1981.
- . *Inquisição e cristãos-novos*. 5ª edição. Lisboa, Estampa/Imprensa Universitária, 1985.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial. A Suprema Corte da Bahia e seus juizes (1609-1751)*. Trad. São Paulo, Perspectiva, 1979.
- SÉRGIO, Antônio. *Breve interpretação da História de Portugal*. 11ª edição, Lisboa, Sá da Costa, 1983.
- SICUTERI, Roberto. *Lilith, a lua negra*. Trad. 2ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.
- SILVA, Maria B. Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo, Edusp, 1984.
- . *Cultura no Brasil Colônia*. Petrópolis, Vozes, 1981.
- SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo, Ática, 1978.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro. A pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro, Graal, 1983.
- . *A feitiçaria na época moderna*. São Paulo, Ática, 1987.
- . *O diabo na Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.
- TARCZYLO, Theodore. *Sexe et liberté au Siècle des Lumières*. Paris, Presses de la Renaissance, 1983.
- TODOROV, T. *A conquista da América. A questão do Outro*. Trad. Lisboa, Martins Fontes, 1983.
- VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*. São Paulo, Ática, 1986.
- . *Ideologia e escravidão. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis, Vozes, 1986.
- VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. Trad. São Paulo, Brasiliense, 1987.

Histórias do Brasil

Na Torre do Tombo, em Lisboa, há um arquivo histórico que produziu um dos documentos mais importantes e menos documentados, até então, da história do Brasil: o livro na Torre do Tombo, em Lisboa, onde o padre português João de Deus coletou a matéria-prima para *Trópico dos pecados*, um dos mais importantes livros de história brasileira. Na "Torre" estão arquivadas centenas de documentos, desde o relato minucioso, não só das tradicionais relações entre homens e mulheres, como também um sem-número de cópulas proibidas — entre homens, entre mulheres, de humanos com demônios, frades com fiéis, confesores com penitentes, camponeses com animais domésticos. As perversões sexuais aparecem desde os primórdios de nossa nacionalidade.

Trópico dos pecados usa exatamente tal documentação como fonte de pesquisa para a reconstituição das principais características da moralidade e da sexualidade no Brasil colonial. É um livro cativante em todos os sentidos, pelo estilo impecável e por sua fina prosa. Reconstrói inteligentemente — e com riqueza de detalhes — como nossos antepassados fornicavam, seus casamentos e mancebias, suas práticas homossexuais e a expressão sexual. Um livro excitante!

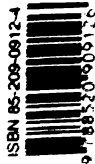
Luiz Mott – Universidade Federal da Bahia

ROBERTO VAINFAS é professor titular da História Moderna e Colonial da Universidade Federal Fluminense, onde ingressou em 1970. É Especialista em História da Educação, publicou numerosos artigos e livros, entre os quais *Os professores e a escola*, em 1995.



EDITORA NOVA FRONTEIRA

... sempre um bom livro



ISBN 85-209-0912-4